MIGUEL GIUSTI y ELVIS MEJÍA / editores

¿POR QUÉ LEER FILOSOFÍA HOY?

Segunda edición





PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Luis Bacigalupo
Federico Camino
Dante Dávila
Miguel Giusti
Raúl Gutiérrez
Kathia Hanza
Victor J. Krebs
Salomón Lerner Febres
Cecilia Monteagudo
Pepi Patrón
Pablo Quintanilla
Rosemary Rizo-Patrón
Fidel Tubino
François Vallaeys

¿Por qué leer filosofía hoy?

¿Por qué leer filosofía hoy?

Miguel Giusti / Elvis Mejía
EDITORES



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ. 90 AÑOS

¿Por qué leer filosofía hoy?
Primera edición: diciembre de 2007
Segunda edición: octubre de 2008

De esta edición:
© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008
Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú
Teléfono: (511) 626-2650
Fax: (511) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

ISBN 978-9972-42-864-7
Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2008-12737

Impreso en el Perú – Printed in Peru

Índice

Prólogo

La filosofía tiene la curiosa reputación de ser, al mismo tiempo, una actividad misteriosa y accesible. Se le atribuyen poderes de penetración en los secretos de la naturaleza o de la existencia, se asocia su ejercicio a la vida solitaria del pensador y se cree, desde tiempos remotos, que el filósofo anda, literalmente, en las nubes, desligado de las preocupaciones reales de la vida práctica. Es conocida la anécdota que relata Diógenes Laercio sobre la mujer que, viendo al filósofo Tales de Mileto tropezar y caer en un hoyo, le dice: «Oh Tales, tú presumes ver lo que está en el cielo, cuando no ves lo que tienes a tus pies».[1] Al mismo tiempo, sin embargo, se considera igualmente que la filosofía es una actividad accesible a todos, que cualquier persona posee la capacidad de expresar razonadamente sus pensamientos y que la filosofía debería ocuparse de los problemas reales de la sociedad y de su transformación. Escribe así Hegel, por ejemplo, que la filosofía es «la comprensión de la propia época en pensamientos».[2]

Esta contradictoria reputación es, en realidad, el rostro más interesante de la filosofía, y lo que produce, acaso, su mayor fuerza de atracción. Teniendo como su objeto principal la comprensión del sentido de la realidad y de la vida, la filosofía está esencialmente ligada a la experiencia cotidiana, a la existencia individual, a la cultura, a la historia. Pero, por tratarse de una actividad enraizada en una tradición milenaria de pensamiento y reflexión, no puede menos que volverse compleja, rigurosa, especializada. A

[1] Laercio, Diógenes, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Madrid: Luis Navarro Editor, 1887, p. 36.

[2] Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires: Sudamericana, 1975, p. 24.

diferencia, sin embargo, de lo que ha ocurrido con las ciencias particulares en la sociedad moderna, que han restringido deliberadamente su campo y su objeto de investigación, la filosofía no puede renunciar a la pretensión de abarcar la realidad y la vida en su totalidad. Aun teniendo en cuenta los avances de las ciencias, lo que ella busca es la razón de ser, el sentido de las cosas, y por eso precisamente no puede desvincularse de la experiencia existencial ni de las preocupaciones cotidianas de las personas comunes y corrientes.

La filosofía es, en ese sentido, una digna heredera del dios Hermes. Corriendo siempre el peligro de volverse *hermética*, ella tiene, en realidad, por misión ser más bien permanentemente *hermenéutica*, es decir, interpretativa, comprensiva. Su papel central, como bien señala Jürgen Habermas, es el de ser *intérprete*[3] de las múltiples voces que se expresan, en diferentes lenguajes, en diversas tonalidades, con intereses distintos, en los variados escenarios de los que se compone la vida: tanto las voces de la ciencia como de la opinión común, del arte tanto como de la técnica, de la cultura al igual que de la historia. A ella le corresponde resistirse a los peligros de la incomunicación y la intolerancia, que con frecuencia han sido obstáculos para el descubrimiento de la verdad y el ejercicio de la libertad.

Preguntarse *¿por qué leer filosofía hoy?* equivale, precisamente, a averiguar de qué maneras la filosofía está cumpliendo, en la actualidad, con su papel de intérprete de la realidad y de los lenguajes humanos. Y, como veremos a continuación, la historia misma de la filosofía contiene un registro de voces interpretativas, hermenéuticas, que pueden seguir teniendo significación en los debates del presente. La actualidad de un pensamiento no coincide necesariamente con su edad cronológica, ni con su popularidad. Muchas veces ocurre al revés: la ausencia de un pensamiento nos revela más bien la necesidad de su recuperación. Ello se podrá comprobar al seguir la lectura de los ensayos de este libro, en los que se plantea continuamente la pregunta por la *actualidad* de la obra de los grandes clásicos de la filosofía.

---

[3] *Cf.* el ensayo de Jürgen Habermas, «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret», en: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp, 1996, pp. 9-28.

Originalmente, los textos fueron leídos en un ciclo de conferencias organizado por el Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, a iniciativa de un joven estudiante de filosofía, Elvis Mejía, quien es también coeditor del presente volumen. El ciclo tuvo una acogida tan grande como sorprendente y confirmó la sospecha sobre el atractivo, de misterio y de accesibilidad, que ejercen las grandes preguntas de la filosofía. Los textos fueron luego revisados y corregidos por sus autores a fin de adaptarlos a la forma escrita que adquieren ahora en el libro. Se notará quizá que hay una cierta heterogeneidad entre los autores y los estilos, entre los tonos adoptados y las dimensiones de los trabajos. Se ha respetado esta variedad, en el entendido de que ella expresa, a su manera, la diversidad en la práctica de la interpretación.

Los autores de los ensayos son profesores de la Especialidad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú y miembros de su Centro de Estudios Filosóficos. Cada uno de ellos se interroga sobre la obra de un filósofo que conoce bien, y procura responder a la pregunta global acerca de su actualidad. En la lectura se podrá apreciar, pues, no solo que los autores poseen familiaridad con los textos y experiencia didáctica, sino igualmente que han aceptado el desafío que representa hacer de intérpretes de los intérpretes de la tradición filosófica.

Expresamos nuestro agradecimiento a Cristina Alayza, quien tuvo a su cargo la edición general del volumen, así como a Mariana Hare y a Marilú Forero, por su valiosa colaboración en la realización del ciclo de conferencias que se halla en su origen.

Los editores

¿Por qué leer a Platón hoy?

Raúl Gutiérrez

I.

En el presente trabajo quisiera examinar la relación entre teoría y praxis en Platón sobre la base del examen del pasaje de la *República* en que Platón propone, por boca de Sócrates, el retorno del filósofo a la caverna una vez que ha concluido su formación y ha accedido a la contemplación de las Formas inteligibles y del Bien. Allí, en 519b-520c, se exponen los motivos de ese retorno, en los cuales, sin embargo, ciertos intérpretes han visto una supuesta inconsistencia. Así, Terence Irwin, en su primer libro sobre la teoría moral de Platón,[1] sugiere que el ideal contemplativo, a pesar de no prevalecer en la *República*, lleva a Platón a sostener que el filósofo no acepta ocuparse voluntariamente de los asuntos públicos. Más aún, Julia Annas llega incluso a ver dos concepciones de la filosofía y la *eudaimonía* en la *República* que claramente estarían en conflicto, una contemplativa y expuesta en los libros V-VII y otra orientada hacia la praxis y que se encuentra en los libros I-IV y VIII-X.[2]

---

[1] *Cf.* Irwin, T., *Plato's Moral Theory*, Oxford: Oxford University Press, 1977, pp. 163, 236-237, 242-243, 337-338.

[2] *Cf.* Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Oxford University Press, 1981, pp. 260-271, especialmente p. 269; *cf.* White, N.P., *A Companion to Plato's Republic*, Indianápolis: Hackett, 1979, pp. 195-196 (bibliografía). Consecuentemente con esa posición, *cf.* Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, p. 294 y otros, como por ejemplo, Frede, D., «Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen (Buch VIII 543a-IX 576b)», en: Höffe, O. (ed.), *Platon. Politeia*, Berlín:

El problema surge con la pregunta de Glaucón acerca de si no sería injusto forzar a los filósofos a volver a la caverna haciéndoles «vivir mal cuando podrían hacerlo mejor» (519d). Esta mejor vida sería la de los que ya aquí y ahora se sienten transportados a la Isla de los Bienaventurados y, por eso mismo, se resisten a actuar (519c). La respuesta de Sócrates es que la ley de la polis justa no ha sido concebida para promover la felicidad de un solo grupo, sino de la polis en su conjunto y, por eso mismo, cada ciudadano debe contribuir a ello en la medida en que sea capaz (519e-520a). La justicia de esta medida, añade Sócrates, se basa en que ellos han recibido de la polis una formación mejor y más completa que otros, volviéndolos más capaces de participar tanto de la filosofía como de los asuntos públicos (520a-d). Habiendo sido educados de esa manera, los filósofos reconocerán la justicia de la ley (520e), aun cuando aspiren a residir la mayor parte del tiempo en el ámbito de lo inteligible. Por el contrario, en cualquier otra polis, donde el filósofo se forma al margen de la voluntad del régimen político, no tendría porqué retribuirle nada al Estado (520b). Ahora bien, Sócrates sostiene que la vida feliz es la vida sabia y virtuosa (521a), la vida justa. Pero si, como hemos visto, el filósofo ha de retornar a la caverna para ocuparse y cuidar de los demás, renunciando a una vida mejor, ese retorno parecería ir en contra de sus propios intereses. Ello resulta aun más problemático puesto que Sócrates afirma que solo habiendo hallado un mejor modo de vida que el gobernar, será posible contar con un Estado bien gobernado, pues solo de ese modo se evitarán las disputas propias de la búsqueda del poder por parte de aquellos que lo consideran un bien (521a; 540b). Pareciera, pues, que el retorno a la caverna implicara, más que la realización de su propia naturaleza, la asunción de un sacrificio por parte del filósofo.[3]

Akademie, 1997, p. 251, hablan de los libros V-VII como de una «digresión», cosa que difícilmente puede aceptarse si se tiene en cuenta, entre otras razones, que la frase inicial del libro VIII (543a4-5) se refiere a todos los libros anteriores. En este sentido, *cf.* Gutiérrez, R., «La lógica de la decadencia. En torno a las formas deficientes de gobierno en la *República* de Platón», en: *Estudios de Filosofía*, XXVI (2002), pp. 45, 49.

[3] *Cf.* White, N.P., *o.c.*, pp. 189-196.

En este último sentido podría entenderse la afirmación socrática de que hay que *obligarlos* a ocuparse y cuidar de los demás.[4] A primera vista, pareciera tratarse de una imposición, como dice Sócrates, basada en la ley (519e). Sin embargo, examinando más de cerca uno de los pasajes en los que se habla en estos términos, se puede apreciar que Sócrates señala que no serán injustos con los filósofos de la polis ideal, sino que les hablarán con discursos justos para obligarlos (*prosanagkazontes*) a descender (520a). La obligación en cuestión consiste, por tanto, en el reconocimiento de la necesidad del retorno.[5] Al inicio del ascenso, el futuro filósofo también es forzado (*anagkazoito*) a seguir el camino ascendente (515c6), pero esa obligación está basada en el reconocimiento de la necesidad de que así sea. Dicho de otra manera, y recordando al Sócrates del *Fedón*, podría decirse que si actúa con inteligencia, tanto en el ascenso como en el descenso o retorno a la caverna, lo hará en virtud de la elección de lo mejor, «porque es más justo y más noble».[6] Pero, entonces, cabe preguntarse nuevamente por la razón por la cual el retorno es justo y no va en contra de los intereses del filósofo. De ninguna manera puede pensarse que el retorno solo se justifica como un medio para alcanzar otro fin. Desde ese punto de vista, habría que asumir el poder político para impedir que surjan conflictos al interior de la polis y, de esa manera, poder dedicarse el mayor tiempo posible a la actividad filosófica. Podría argüirse a favor de tal posición la mención que hace Sócrates de que es mejor ocuparse del gobierno para no ser gobernados por alguien peor que uno mismo. Ese sería el castigo que tendría que aceptar el filósofo que abandona la praxis (347c). Pero esta posición no toma en cuenta la respuesta anteriormente esbozada, la de retribuir a la polis el bien de ella recibido. Platón retoma así una regla que originalmente había sido propuesta como definición de la justicia: «devolver a cada cual lo que de él se haya recibido». Pero, como señala

---

[4] *Cf.* Platón, *República*, 520e2: *anagkaion*; 521b7: *anagkaseis*. En adelante, *República*.
[5] *Cf.* Kraut, R., «Return to the Cave: Republic 519-521», en: Fine, G. (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 720-721. Platón menciona la *anagke* en este sentido en *República*, 500d4, 519e4, 520a8, 520e1-3, 540b4-5.
[6] Platón, *Fedón*, 99a-b.

Sócrates en su momento, esa regla se aplica unas veces con justicia y otras no (331c). En nuestro contexto, en la polis ideal, afirma que ella es justa. Habiendo el filósofo recibido su formación de la polis, es, pues, justo que, en función del principio de reciprocidad, se dedique en cierta medida a los asuntos públicos.[7] Sin embargo, esta respuesta no hace más que postergar el problema. Pues si solo en la polis justa es justo y, por tanto, necesario que el filósofo se ocupe de la praxis política, de esa manera contribuiría, es verdad, a la conservación de una polis justa ya existente y haría posible la dedicación a la actividad filosófica, pero no sería posible emprender la construcción del proyecto de sociedad ideal que Platón mismo propone y considera, si bien difícil, no imposible de realizar (473c; 499c-d). En suma, la *República*, la primera «utopía» de Occidente, no tendría porqué haber sido escrita. ¿Puede Platón haber sido tan ciego?

II.

Mi propuesta de solución al problema requiere que se tenga en cuenta no solo al filósofo, sino al escritor Platón, cuyo genio se muestra en la unidad de forma y contenido con que ha concebido su obra. «Descendí ayer al Pireo», nos cuenta Sócrates en la puesta en escena de la *República*, haciendo clara alusión al filósofo que ha salido de la caverna y vuelve a ella para intentar liberar a los que en ella se hayan prisioneros.[8] Ese filósofo

---

[7] *Cf.* Gill, C., *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

[8] Esta interpretación expuesta original y sucesivamente por Voegelin, E., *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, Boloña: Il Mulino, 1986, pp. 108-115; Szlezák, T.A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Intepretationen zu den frühen und mittleren Dialoge*, Berlín/Nueva York: De Gruyter, 1985, pp. 272ss y Brann, E., «Music of the Republic», en: *The St. John's Review*, XXXIX (1989-1990), pp. 1-2, 8ss, comienza a formar consenso entre los intérpretes. Recientemente véase: Pappas, N., *Plato and the Republic*, Londres/Nueva York: Routledge, 1997, pp. 18ss y Vegetti, M., «Katabasis», en: Platón, *La Repubblica*, edición, traducción y comentario de M. Vegetti, Nápoles: Bibliopolis, 1998 en adelante, vol. I, libro I. La objeción de que allí se encuentra con metecos que, por eso mismo, Sócrates no pretende liberar, no tiene en cuenta el espíritu

es Sócrates mismo. Y es él quien, basándose en su conocimiento, ofrece primero una imagen (*eidolon*) de la justicia que le ha de servir como molde formativo para educar a los prisioneros. Esa imagen es la idea de que a cada naturaleza (*physis*) le corresponde una función (*ergon*) determinada que, por eso mismo, ella ha de ser capaz de cumplir de la mejor y más fácil manera (443b7-d1). Dicho de otro modo, que cada cual haga aquello para lo cual está mejor dotado o, dicho de manera más sencilla: zapatero a tus zapatos. De esta manera, no solo contribuye a la integración de la comunidad de que forma parte sino que, a la vez, alcanzaría la realización plena de su propia naturaleza, que, como reconoce Sócrates, en cada caso es diferente. Lo mismo ocurriría en cada individuo: cada uno de los aspectos del alma debe hacer lo suyo. La justicia consistiría en este caso en el orden armónico del alma, orden que se establece si cada una de las partes del alma cumple la función para la cual está mejor dotada. Una persona justa es aquella cuyos diversos aspectos están bien integrados. Naturalmente ello requiere del gobierno de la razón, pues solo ella le pone el límite a nuestros apetitos y ordena nuestras emociones en base al conocimiento de lo que realmente es bueno. Platón parte, en este sentido, del reconocimiento de que, por sí solos, nuestros deseos de honores y prestigio, de riqueza, poder y sexo son naturalmente insaciables y por eso mismo no pueden conducir a la realización plena de nuestro ser, la *eudaimonía*, sino que, antes bien, pueden tener como consecuencia la desintegración de la persona y su sometimiento a la búsqueda exclusiva e ilimitada de esos bienes como fines en sí mismos.[9] La razón, en cambio, toma su orientación y alcanza su determinación de otro tipo de objetos que permanecen inmutables y siempre

panhelénico que manifiesta Sócrates por ejemplo en 470c ss; en ese sentido, Platón le hace decir a Polemarco que él ha de acompañar a Sócrates en la lucha (335e), convirtiéndose así en un aliado del *logos* socrático. Además, ese «descenso» (*katábasis*) del filósofo no es un momento aislado, sino que está perfectamente integrado en la estructura de la *República*. *Cf.* Gutiérrez, R., «En torno a la estructura de la *República* de Platón», en: *Apuntes Filosóficos*, 22 (2003).

[9] Véase el análisis de las formas deficientes de gobierno y de almas en *República*, libros VIII y IX. Al respecto, véase: Gutiérrez, R., «La lógica de la decadencia. En torno a las formas deficientes de gobierno en la *República* de Platón».

idénticos consigo mismos, las Formas inteligibles, cuyo orden armónico constituye el modelo original de la justicia.

Para esclarecer esto debo referirme, aunque sea brevemente, a los aspectos metafísicos del pensamiento de Platón para poder entender porqué recurre a ese modelo. Según él, la mera adición de los elementos o partes de un ente cualquiera es insuficiente como explicación de su ser. Este requiere de un todo que integre la suma de las partes. Este «todo» es lo que Platón llama *eidos* o Forma inteligible. Cada ente es lo que es por participación en una Forma inteligible. Así pues, hay una multiplicidad de Formas inteligibles, pero cada una de ellas constituye una unidad perfectamente determinada. Ahora bien, su determinación y su inteligibilidad dependen esencialmente de su relación con las demás Formas inteligibles y, en última instancia, con la Forma suprema del Bien. Es decir, cada una de ellas no puede estar en sí misma aislada, sino que está perfectamente integrada en un orden racional cuyo principio integrador y determinante es el Bien, de manera que cada Forma inteligible ocupa el lugar que le corresponde en el conjunto y, de ese modo, cumple su función. Por eso dice Sócrates de la Formas inteligibles que no cometen ni padecen injusticia (500c3-4). Este es el «modelo divino» de la justicia que, según Platón, el filósofo debe imitar y al cual debe hacerse semejante en la medida de lo posible si ha de ver la necesidad de actuar como un *demiurgo* de la justicia en la vida privada y pública de los demás hombres y no limitarse a moldear su propia alma (500d). Nótese que esa necesidad no puede estar referida únicamente al intento de conservar un orden justo, sino a la instauración de un modelo aún no plasmado. Esa necesidad es inherente al imperativo platónico de hacerse semejante a lo divino. Pues ello significa actuar de modo semejante al *demiurgo* que conforma el mundo tomando como modelos a las Formas inteligibles.[10] Y ello significa también actuar conforme al Bien. Por ello, después de haber accedido a la contemplación del Bien, el filósofo debe volver al mundo de la praxis y tomar al Bien como paradigma (540a9). Su tarea es, entonces, establecer ese orden en la polis, en los ciudadanos y en sí mismo (540b). Pues el Bien es la causa de todo lo recto y lo bello

[10] *Cf.* Platón, *Timeo*, 29a.

(517c). Rectas y bellas son las Formas inteligibles en la medida en que cada una está perfectamente determinada y permanece siempre idéntica consigo misma. Recto y bello es el orden inteligible. Semejante a él es el mundo sensible en el que el *demiurgo* ha plasmado el modelo inteligible y eterno. En general, recta y bella es toda entidad estructurada de modo tal que cada parte cumple en ella la función que le corresponde por naturaleza. Tales pueden ser también la comunidad política y el individuo, y en general todo aquello que es hecho tomando al ser inmutable como modelo.[11] Pero mientras que en el mundo inteligible el Bien determina directamente a las Formas inteligibles, la justicia en la polis y en el alma requieren de la acción del filósofo como un *demiurgo*. De este se dice que no es mezquino y por eso hace al mundo lo más semejante posible consigo mismo. Lo mismo vale para el filósofo. Si se asemeja y actúa conforme al bien y lo debido, debe buscar unir todo, es decir, lo sensible y lo inteligible.[12] El retorno a la caverna es, por tanto, una necesidad, mas no un sacrificio. Y es necesaria en función de su propio interés. Pues es en la unidad de *theoría* y praxis donde encuentra, como ser humano, la realización plena de su propia naturaleza.

III.

Provistos de todo lo dicho hasta aquí, volvamos ahora a ver más de cerca el pasaje que nos ocupa. Allí se refiere Sócrates a dos grupos que considera incapaces de dedicarse a gobernar: «¿Y no es también probable, e incluso necesario a partir de lo dicho, que ni los hombres sin educación ni experiencia de la verdad puedan gobernar adecuadamente algún Estado, ni tampoco aquellos a los que se les permita seguir estudiando hasta el final, los primeros por no tener a la vista en la vida la única meta a que es necesario apuntar al hacer cuanto se hace privada o públicamente, los segundos por no querer actuar, considerándose como si ya en vida estuvieran

[11] *Cf. ibid.*, 28a.
[12] *Cf.* Platón, *Fedón*, 99c.

residiendo en la Isla de los Bienaventurados?» (519c). Claramente está Platón mencionando aquí dos extremos, uno por defecto y otro por exceso. La incapacidad de gobernar de los primeros se debe a la falta de conocimiento del Bien por parte de los prisioneros en la caverna. Si desconocen el Bien, mal pueden tomarlo como paradigma, esto es, como el fin que dé integridad a su persona tanto en su vida privada como pública. Como se dice en la alegoría de la caverna, los prisioneros no solo ven sombras de las estatuas que pasan tras de ellos, sino sombras de sí mismos (515a). El desconocimiento de sí mismos está estrechamente vinculado con su ignorancia del Bien. Pues, evidentemente, desconocen lo que es bueno para ellos mismos y, por lo mismo, para la polis. Desconocen su propia naturaleza y, por consiguiente, la función y la *areté* propia de los seres humanos. Este es uno de los extremos mencionados en nuestro pasaje. Claramente es un extremo por defecto. El otro lo es por exceso. Pues es de aquellos que ya en vida se sienten transportados a la Isla de los Bienaventurados. Es decir, de quienes pretenden permanecer constantemente en la contemplación. La contemplación permanente, sin embargo, solo es propia de los dioses. Ellos son sabios (*sofoi*), los hombres, en cambio, solo son amantes de la sabiduría (*filosofoi*).[13] Aun cuando pueden llegar a «soportar» (*anasxesthai*) la contemplación de las Formas inteligibles y el Bien, no han dispuesto siempre de ella ni pueden permanecer constantemente en ella. Pretender lo contrario es una forma de desmesura también basada en el desconocimiento de sí. Pues, en contraste con los dioses, el hombre en cuanto hombre es un ser indigente: «Ninguno de nosotros se basta a sí mismo» (369c), señala Platón como razón para la formación de la polis. Si bien, como hemos señalado, el alma tiene una afinidad o parentesco con las Formas inteligibles y el Bien, es también un ser eminentemente social. En realidad, al igual que estas, el alma también forma parte de una comunidad (*koinonía*).[14] No

[13] *Cf.* Platón, *Fedro*, 278d. No quiero decir con ello que el filósofo no acceda al conocimiento de las Formas inteligibles y el Bien, sino que no puede, como los dioses, permanecer en la contemplación. Solo en la medida en que es posible el acceso a este conocimiento puede Sócrates sostener la posibilidad de que la polis ideal se haga realidad. *Cf. República*, 521a1, 540d2-3.

[14] Sin duda, no es casual que en *República*, libro V, comience Platón introduciendo la

se debe olvidar, por tanto, que al imperativo platónico de hacerse semejante a lo divino, Platón mismo le añade «en la medida que esto es posible al hombre» (500d). El hombre debe, pues, «saber elegir siempre una vida media entre los extremos y evitar en lo posible los excesos en uno o en otro sentido [...] porque así es como el hombre llega a la mayor felicidad» (619a). Aclarado esto, es evidente que la necesidad de volver a la caverna, esto es, a ocuparse de los asuntos públicos, no es válida exclusivamente en la polis justa, sino en todas. Si no fuera así, la realización de la polis ideal sería para el mismo Platón algo imposible.

Podría decirse que el pasaje que contrasta entre los dos extremos, los que faltan por ignorancia y los que faltan por una bienaventurada desmesura, clama por su resolución en base a la noción del justo medio. Es en la realización de este justo medio que el hombre alcanza la plenitud de su condición humana, razón por la cual la necesidad del descenso no está de ninguna manera en conflicto, como piensa, entre otros, Julia Annas, con el interés propio del filósofo. Annas ha vuelto a insistir recientemente en que las teorías metafísicas de la *República* no son de ninguna utilidad para la vida práctica, que su teoría moral no se deriva ni depende de su metafísica.[15] Es más, que la reflexión sobre la base teorética de la propia virtud resulta inhibiéndonos de su puesta en práctica. Creo que nadie objetaría una afirmación semejante, si se quiere decir algo tan profundo como que en el momento de la reflexión no podemos actuar. Peor aún, nadie pensaría hoy en día que la reflexión sobre la justicia nos hará más justos. A pesar de ello, tal vez podría pensarse que cuando menos nos permite alcanzar un criterio de la praxis justa. Platón, sin embargo, supone que la contemplación del orden inteligible y las Formas transforman al filósofo. Así pues, un reciente estudio sobre la noción de *theoría* en su contexto religioso originario y su transformación por los filósofos ha mostrado convincentemente que así como la *theoría* tradicional incluye el viaje hacia el lugar sagrado, la

---

cuestión de la *koinonía* de mujeres e hijos y la *koinonía* de las Formas inteligibles con los cuerpos, las acciones y entre sí (476a). En ese sentido estoy preparando un estudio sobre el lugar sistemático de *República*, V.

[15] *Cf.* Annas, J., «What Use Is the Form of the Good?», en: Annas, J., *Platonic Ethics. Old and New*, Ithaca: Cornell University Press, 1999.

contemplación del festival religioso y el retorno al lugar de origen para informar sobre lo allí visto, así también la *theoría* filosófica incluye el ascenso hacia la contemplación y el retorno a la acción.[16] Ambos son momentos de una única *theoría*. Sin embargo, la explicación de su doble actividad reside, a mi parecer, en la teoría del justo medio que, en última instancia, nos remite a las Formas inteligibles y al Bien.

Naturalmente se podría objetar que la idea del justo medio no aparece mencionada sino hasta el libro X. No obstante, la conversación con Trasímaco muestra que el filósofo Sócrates, que ha descendido a la caverna, dispone ya de su conocimiento. Pues no puede entenderse de otra manera la idea desarrollada por él de que, mientras el injusto quiere sacar ventaja al justo y al injusto, el justo, en cambio, solo al injusto. Esta idea presupone la afirmación hecha al final del libro IV de que hay una sola especie de *areté* e innumerables de *kakía* (445c) que, a su vez, nos remite nuevamente a la Forma del Bien y a su aplicación a la praxis en base a la idea del justo medio. Me queda un solo punto por examinar y que solo he de tratar brevemente.

IV.

A los filósofos formados en la polis justa que han accedido a la contemplación de la verdad y del Bien les dice Sócrates: «Tendrán, pues, que descender uno tras otro a la morada común de los demás y acostumbrarse a ver en las tinieblas. Una vez acostumbrados, verán mil veces mejor que los de allí y conocerán cada imagen y de qué lo es, porque habrán visto antes la verdad sobre las cosas bellas, justas y buenas» (520c). Este pasaje entra claramente en conflicto con la interpretación tradicional que afirma que solo hay conocimiento de las Formas inteligibles y opinión respecto de los entes sensibles. Expresamente se dice aquí que el filósofo conocerá cada imagen y su original, la Forma inteligible en que participa. Una estrategia para eliminar, más que para resolver el problema, consiste en afirmar que

[16] *Cf.* Nightingale, A.W., *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Platón usa el término aquí en sentido genérico, mas no en su sentido estricto como «conocimiento científico».[17] Pero, en cierto modo, hay que tomarla en este sentido, pues, de lo contrario, se estaría admitiendo que la *theoría* no sirve de orientación para la praxis. No podríamos reconocer cuándo una acción es justa o injusta, aun si admitimos que una acción o una regla puede en determinadas circunstancias ser justa y en otras injusta, y, de esa manera, son justas e injustas. De todos modos, es necesario subrayar que, para distinguir cuándo es justa y cuándo injusta, se requiere ante todo del conocimiento de «la verdad sobre las cosas bellas, justas y buenas», es decir, del ser verdadero de estas, las Formas inteligibles, aunque el filósofo, como un pintor, debe dirigir la mirada en ambas direcciones (501a). Podría decirse que la *intentio recta* del filósofo apunta a las Formas inteligibles, su *intentio obliqua*, en cambio, a aquello que participa en estas y que, por eso mismo, *en determinadas circunstancias* puede ser calificado como bello, justo y bueno. Y, en realidad, la *República* misma nos da una serie de ejemplos en este sentido.

En primer lugar, quisiera mencionar el caso de las reglas de la justicia enunciadas en *República*, I. Como dice Sócrates respecto de quien desciende a la caverna, allí se verá forzado «a disputar, en los tribunales o en cualquier otra parte, sobre sombras de lo justo o sobre las estatuas de las cuales son sombras y a contender acerca del modo en que entienden estas

---

[17] *Cf.* Ferrari, F., «Conoscenza e opinione: il filosofo e la città», en: Platón, *La Repubblica*, edición, traducción y comentario de M. Vegetti, Nápoles: 1998-2000, vol. IV, libro V, p. 400, n. 10. Ya en el pasaje de *República*, libro V, en el que se apoya la interpretación tradicional para afirmar que solo hay conocimiento de las Formas inteligibles y opinión de las apariencias, se adelanta claramente la idea expuesta en 520c, pues allí se dice que, a diferencia del amante de los espectáculos que cree que lo semejante y aquello a lo que se asemeja son lo mismo, el que entiende que hay algo bello en sí «es capaz de verlo tanto como a las cosas que participan de él», pero sin confundirlas (476c-d). Por eso es que el primero *vive* como en un sueño, y el segundo despierto. El primero vive así porque no distingue entre la realidad y el sueño y no dispone, como el segundo, del conocimiento de los paradigmas que le permiten orientarse en esta vida. *Cf.* Van Ackeren, M., «Die Unterscheidung von Wissen und Meinung in *Politeia V* und ihre praktische Bedeutung», en: Van Ackeren, M. (ed.), *Platon verstehen. Themen und Perspektiven*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

cosas los que jamás han visto la Justicia en sí» (517a). La disputa sobre las sombras y las estatuas de la justicia es precisamente lo que sucede en *República*, I —las sombras— y *República*, II-IV —las estatuas u originales de esas sombras—.[18] Que las concepciones de Céfalo y Polemarco constituyen sombras se puede apreciar por el hecho de que Sócrates hace ver que ellas se aplican unas veces con justicia y otras no. Así, pues, la regla que rige la vida de Céfalo, devolver lo recibido y decir la verdad, sería injustamente aplicada si, como señala Sócrates, se le devuelve un arma prestada a alguien que está fuera de sí (331c). Con justicia, en cambio, se aplica precisamente en el caso analizado del descenso del filósofo a la caverna. Del mismo modo, en algunos casos, como cuando está de por medio el bien de los gobernados, puede ser mejor mentir que decir la verdad (459c). Lo mismo sucede con la regla de Polemarco según la cual hay que «hacer bien a los amigos y mal a los enemigos». Pues, como dice Sócrates, de ninguna manera puede ser justo hacer daño a alguien (335d-e), salvo en caso de guerra (470c5-7) y hasta reconoce que los miembros de la nueva casta militar deben ser amables con sus conciudadanos, pero fieros ante el enemigo (375c). En la medida en que ambas reglas solo se aplican justamente en ciertas circunstancias y en otras no, son parcialmente justas y constituyen meras aproximaciones a la justicia propiamente dicha.[19] Son justas e injustas a la vez. Por ende, son solo sombras. Como se puede apreciar en *República*, II las estatuas u originales de esas sombras son las enseñanzas de los poetas y otros maestros tradicionales. Pero mantienen su vigencia y pueden ser referidas al original platónico de la justicia en la medida en que, en determinadas circunstancias, generan armonía. Con Trasímaco sucede algo semejante, aunque con cierto matiz. Según él, la justicia es «lo que le conviene al más fuerte». El original o estatua de esta sombra es una teoría del estado natural expuesta por Glaucón en *República*, II. En este caso, Sócrates acepta la primera parte de la regla, justo es hacer lo conveniente,

---

[18] Sobre este punto y lo que sigue véase: Gutiérrez, R., «En torno a la estructura de la *República* de Platón».

[19] *Cf.* Smith, N.D., «How the Prisoners in Plato's Cave are "Like Us"», en: Cleary, J.J. y G.M. Gurtler S.J. (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy. Vol. XIII*, Leiden: Brill, 1997, pp. 187-204.

pero no solo para el más fuerte, sino para todos (420b; 519e), o incluso podría pensarse que acepta la referencia al más fuerte si se entiende a este como el gobernante en sentido estricto, es decir, como el que dispone del verdadero arte de gobernar. El criterio decisivo es el Bien, pues mientras que la regla de Trasímaco es causa de conflicto y desintegración, la versión de Sócrates tiene consecuencias integradoras para la sociedad. Y, como hemos visto, él ofrece una nueva estatua, una nueva imagen y molde de la justicia: la correspondencia entre naturaleza y función que le permite elaborar su modelo de polis justa, al cual también se refiere expresamente como una estatua (420c).

Los ejemplos examinados ponen en claro que Sócrates juzga sobre las sombras y las estatuas de la justicia como alguien que dispone del conocimiento de las Formas inteligibles y el Bien. Por eso *vive despierto*, y no soñando como el que solo opina (476c-d). Pero los anteriormente mencionados no son los únicos ejemplos del conocimiento de imágenes.[20] Como sabemos, el conocimiento propiamente dicho tiene, en Platón, siempre que ver con el conocimiento del fundamento. Pues bien, al comienzo de *República*, V se interrumpe la exposición anunciada de las formas deficientes o injustas de regímenes políticos y de almas. La razón de esta interrupción es que, según Glaucón, si bien lo dicho por Sócrates hasta ese momento es correcto, no obstante *carece de fundamento* (*logou deitai*) (449c7-8). Precisamente, ese fundamento es suplido en los libros V a VII. Allí se introducen las Formas inteligibles y su justo ordenamiento, así como la Forma suprema del Bien como principio incondicionado (510b). Así, pues, en *República*, VIII se retoma la exposición pospuesta y Sócrates señala que ya podrán intentar ser jueces idóneos (*híkanoi kritai*) (545c5) al respecto, a lo cual Glaucón añade: «De ese modo, la contemplación y el juicio serán *katá logón*», esto es, conforme al fundamento. Es decir, Sócrates podrá juzgar esas formas deficientes que encuentra en la caverna orientándose por el Bien como criterio y fundamento de sus juicios. Y, en efecto, el examen de la timocracia, la oligarquía (plutocracia), la democracia (anarquía) y la tiranía, así como

[20] Sobre lo que sigue véase: Gutiérrez, R., «La lógica de la decadencia. En torno a las formas deficientes de gobierno en la *República* de Platón».

de los tipos de almas correspondientes, proceden aplicando ese criterio. Así, pues, en contraste con la polis justa en la que coinciden unidad y bien, y, por eso mismo, constituye un orden armónico, la timocracia resulta del compromiso entre la tendencia a la *areté* y la búsqueda de la riqueza, de manera que forma una armonía resultante de tendencias opuestas (550a). Es un régimen en el que el bien y el mal se hallan mezclados (548c3-4). En la oligarquía, en cambio, se da ya la escisión entre ricos y pobres, es un régimen dividido y lleno de abundantes males (544c4-5). Sin embargo, una «huella del bien» se conserva en el hombre oligárquico, pues con su riqueza busca satisfacer solo sus placeres necesarios (554a5-9; c1-2; d1). Con la democracia, por su parte, entendida como el régimen en el cual todos quieren hacer lo que quieren, tenemos un régimen anárquico en el sentido literal de la palabra, es decir, que carece de principio y ha alcanzado su completa desintegración en la multiplicidad. El hombre democrático pretende satisfacer sus placeres tanto necesarios como innecesarios (561a), pero todavía logra conciliar la libertad con la norma (572d2-3). Por último, esa misma multiplicidad es sometida a un poder que sustituye completamente al Bien como principio, invierte el orden y, en última instancia, somete a aquel que pretendía alcanzar la libertad absoluta y dominar a hombres y dioses. En lugar de armonía tenemos la consumación de la desmesura y la contradicción. El tirano depende, en última instancia, del ejército que lo protege, y el hombre democrático es sometido por la fuerza incondicionada de Eros, al punto que busca satisfacer todos sus apetitos, incluso aquellos que atentan contra la norma y que en los hombres mesurados aparecen solo en los sueños (572b3-7). Como vemos, todos estos juicios se refieren a los principales tipos de regímenes políticos y almas, y son juzgados desde la perspectiva del orden justo —el inteligible— y del Bien. Esa es también una forma de conocimiento de lo que el filósofo encuentra en la caverna.

No quiero terminar sin mencionar un tercer caso en el cual Platón también parece afirmar el conocimiento de lo particular tomando como orientación el de lo universal. En este caso nos remitimos al *Fedro*. Al final de este diálogo, se refiere Platón al dialéctico y dice: «Antes de que alguien vea la verdad de aquello sobre lo que habla o escribe, y llegue a ser capaz de definir cada cosa en sí y, definiéndola, sepa también dividirla en sus

especies hasta lo indivisible, y por este procedimiento se haya llegado a conocer *la naturaleza del alma*, descubriendo la clase de palabras adecuadas a *la naturaleza de cada una*, y establezca y adorne el discurso de manera que dé al alma compleja discursos complejos y multisonoros, y simples a la simple, no será posible que se llegue a manejar con arte el género de los discursos [...]».[21] La elaboración adecuada de los discursos depende aquí del conocimiento que se pueda tener de las almas individuales en base a un conocimiento de la naturaleza del alma en general. Este, creo yo, es el tipo de saber que Platón muestra en los diálogos, entendiéndolos como dramas filosóficos, en los cuales se da un diálogo entre lo universal y lo particular, pues Platón es un convencido de que el filósofo ha de buscar «siempre la totalidad íntegra de lo divino y lo humano» (486a). Sin ese diálogo no tendría sentido la obra de Platón. Como el Sócrates de la *República* confiesa, él es un ser ávido de imágenes (488a2),[22] imágenes de las Formas inteligibles naturalmente, y, ante todo, del Bien. Precisamente en este sentido, refiriéndose al Bien, hace la importantísima distinción entre imágenes basadas en la *doxa* e imágenes basadas en la *episteme* (534b). Imágenes como la anteriormente mencionada de la correspondencia entre naturaleza (*physis*) y función (*ergon*), sin duda, pertenecen a este último grupo, pues pretenden ser válidas en los más diversos niveles ontológicos y presuponen

---

[21] Platón, *Fedro*, 277b-c. Cito la traducción de E. Lledó: Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1999.

[22] Pabón y Fernández Galiano traducen: «Escucha, pues, la comparación (*eikonos*), y verás aún mejor cuán torpe (*glischros*) soy en ellas» (Platón, *República*, edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por J.M. Pabón y M. Fernández Galiano, 3 vols., Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981). La traducción de Eggers Lan dice: «Escucha ahora la imagen, para que puedas ver cuánto me cuesta hacer una comparación (*glischros eikazo*)» (Platón, *Diálogos IV. República*, introducción, traducción y notas de C. Eggers Lan, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1986). El Liddell & Scott registra el uso del adverbio *glischros* en este pasaje y dice: «make a *close* comparison», si bien en otros pasajes lo entiende como «with difficulty, hardly». El verbo *glíschomai* significa también «desear vivamente» y en ese sentido entiendo el adverbio en este contexto. Así, por ejemplo, G. Leroux lo traduce: «Écoute pourtant ma comparaison, et tu te rendras compte encore mieux à quel point je suis *avide* de comparaisons» (Platón, *La République*, traducción y presentación de G. Leroux, París: Flammarion, 2002).

al filósofo que dispone del conocimiento de las Formas inteligibles y del Bien para poder elaborarlas y ofrecerlas precisamente como lo que son, imágenes. Es más, los diálogos en general son concebidos como imágenes del diálogo oral y el lenguaje mismo es concebido por Platón, en general, como imagen. En definitiva, no debemos olvidar que, en el contexto de la alegoría de la caverna, la pregunta socrática *ti estin* que el filósofo le hace al prisionero que inicia su proceso de ascenso está referida a las estatuas, es decir, a los modelos, leyes y normas existentes al interior de la caverna y que rigen su praxis, razón por la cual, si bien su elucidación nos refieren a las Formas inteligibles, en última instancia nos remiten al esclarecimiento de su propia naturaleza a la luz de estas.

¿Por qué leer a Aristóteles hoy?

Dante Dávila

La pregunta interroga por la vigencia y la actualidad de un pensador, Aristóteles. En la historia de la filosofía resulta extraño el destino de algunos pensadores. Unos son leídos y discutidos fervorosamente en vida, sus ideas despiertan enfrentamientos acalorados y controversias dialécticas innumerables, dividen la historia del pensamiento en lo que sucedió antes de ellos y lo que vendrá después. Pero, una vez muertos, son olvidados y sus textos pasan a formar parte de la historia del polvo. Otros son célebremente desconocidos en vida o conocidos por pequeños círculos, en los que se gestan sus especulaciones y se ponen a prueba sus planteamientos. No se sienten portadores de algo novedoso ni forman parte de ninguna historia oficial, salvo aquella que comenzará a engrandecerlos con sus muertes. No son oídos en vida, pero luego de ella sus voces se convertirán en constantes interpelaciones. Serán leídos, citados, discutidos, divulgados y también distorsionados. Hay otros que son verdaderos clásicos: las generaciones los leen, los recrean, debaten sus preguntas, los reinterpretan y ponen a prueba constantemente sus postulados, como si en sus ideas hubiese un aliento secreto que los anima. En estos autores, que son leídos con admiración en vida y después de ella, la muerte física no es más que un accidente laboral o un acontecimiento académico en medio de la historia de sus especulaciones siempre vivas. Finalmente, hay unos pocos que con el tiempo sufren olvidos comprensibles y renacimientos imprevistos. Como es de esperar, muchas de sus ideas pierden vigencia o se vuelven obsoletas, pero otras tantas los refrescan y los revitalizan de tal manera que estos autores

experimentan verdaderas refundaciones. Se empecinan en seguir viviendo, se niegan a morir y experimentan una verdadera resurrección: la del espíritu. Uno de ellos es Aristóteles.

En efecto, después de su muerte, en el año 322 a.C., su pensamiento entró en una crisis que duró dos siglos y medio. El primer renacimiento aristotélico se produce en el siglo I a.C., gracias a Andrónico de Rodas, décimo primer director del Peripato, quien organiza de forma conceptual la obra de Aristóteles y la publica por primera vez. Este primer renacimiento se prolonga durante siglos en la obra de sus comentaristas griegos, entre los que sobresalen Alejandro de Afrodisia (siglos II y III d.C.) y los neoplatónicos Porfirio (siglo III d.C.), autor de la *Isagogé*, de capital importancia para la transmisión medieval del aristotelismo, y Simplicio (siglo VI d.C.). El mundo latino, durante la Edad Media, tuvo un conocimiento escaso de la obra de Aristóteles: solo conoció y estudió los dos primeros tratados del *Órganon* en las versiones realizadas por Boecio, en el siglo VI d.C. No obstante, Aristóteles renacía en el mundo árabe. En el siglo IX, en Bagdad, se fundó una escuela de traductores del griego, que prepararon versiones árabes de Aristóteles y de algunos de sus comentaristas. Son célebres los estudios y las reelaboraciones de al-Farabi (siglo X), de Avicena (siglo XI) y sobre todo de Averroes (siglo XII), el comentador por excelencia. La mayoría de las obras de Aristóteles comienza a traducirse del griego y el árabe al latín a partir del siglo XII en Toledo y otros lugares del sur de Europa; este hecho significó todo un acontecimiento intelectual en el Occidente cristiano. El siglo XIII, gracias a la obra de Tomás de Aquino, significó el triunfo del aristotelismo, pero el siglo XIV marcó el comienzo de su declive. Durante el Humanismo y el Renacimiento es la figura de Platón la que guía el ideal del saber, la de Aristóteles queda subordinada. Es la época en que se afirma la idea de una oposición radical entre Platón y Aristóteles, retratada admirablemente en el célebre fresco de Rafael. Posteriormente, en la época moderna, con Bacon y Descartes, con Copérnico, Galileo, Kepler y Newton, la física aristotélica y su imagen del universo entraron en descrédito, y con ello Aristóteles fue prácticamente relegado al olvido. Pero en el siglo XIX hubo dos acontecimientos que cambiaron radicalmente la situación y significaron un nuevo renacimiento: primero, la revalorización

de Aristóteles hecha por Hegel en sus cursos universitarios, que fueron publicados póstumamente en 1833 en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*; y segundo, la gran edición crítica de las obras de Aristóteles, promovida por la Academia de Berlín y realizada por Immanuel Bekker, en cinco volúmenes, entre 1831 y 1870. Desde ahí no ha cesado el interés y se han multiplicado las ediciones modernas, los estudios y los comentarios de la obra de Aristóteles. Después de Hegel y Bekker, vinieron los estudios de Zeller y Gomperz; y en el siglo XX, la importante obra filológica de Jaeger, los estudios de Düring y Aubenque, los de varias generaciones de intérpretes y especialistas y las meditaciones de Martín Heidegger. A Aristóteles le sucede lo mismo que a Prometeo encadenado: las entrañas que le son carcomidas en el día, le crecen durante la noche, y así se renueva.

Pero, aparte de los estudios y comentarios, que pueden ser un mero tributo al pasado y el índice de una actitud nostálgica, y luego de que muchas de las formulaciones aristotélicas, sobre todo en las ciencias naturales y en la lógica, han sido cuestionadas, han quedado obsoletas o han sido abandonadas, y solo tienen un interés histórico, ¿qué nos queda de Aristóteles y en qué consistiría su actualidad?

¿Por qué leer a Aristóteles hoy? La respuesta a esta pregunta la encontramos en la frase central del pensamiento aristotélico: el ser se dice en varios sentidos (*to on légetai pollachós*).[1] La actualidad de Aristóteles consiste en que, con esta frase, nos brinda: en primer lugar, un tema, el ser (*to on*); en segundo lugar, un modo de trabajo filosófico (*légetai*); y, en tercer lugar, la forma plural de acercarse a la realidad (*pollachós*). De acuerdo con esto, dividimos nuestro trabajo en tres partes, que explicarán la actualidad de cada uno de los elementos de la frase indicada: la primera parte, el ser; la segunda, el trabajo filosófico; y la tercera, el acceso plural a la realidad.

[1] *Cf.* Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1003a33; VI, 4, 1028a5; VII, 1, 1028a10.

I. El ser

Aristóteles plantea el problema del ser, que podríamos interpretar como la pregunta por la realidad o por los criterios que definen la realidad y nuestra captación de ella. La pregunta: ¿qué es el ser? podríamos entenderla como: ¿qué hay en el mundo? o ¿qué existe? Aristóteles responde: sustancias. Con ello transforma la pregunta por el ser en la pregunta por la sustancia y, a su vez, la ontología, o el estudio del ser, se convierte en ousiología, el estudio de la sustancia.[2] Hay sustancias naturales: las plantas, los animales y las piedras; el sol, los planetas y la luna. Hay sustancias artificiales, es decir, fabricadas por el hombre sobre la base de la naturaleza: las sillas, los cuadros, los lapiceros y las computadoras. Hay sustancias matemáticas, es decir, abstracciones que hacemos de las regularidades inmanentes a las cosas. Dios mismo es una sustancia separada e inmóvil. El mundo aristotélico es un mundo de sustancias: ellas son las realidades básicas y sobre ellas versan principalmente las ciencias.

Pero la sustancia es una determinación en cuyo núcleo late la verbalidad del verbo ser. Por ello, lo que tenemos en el mundo no es simplemente un conjunto de entidades, cosas u objetos, sino un conjunto de acontecimientos o de eventos presentes en las determinaciones sustanciales. Siguiendo la célebre frase de Wittgenstein, el mundo es todo lo que acontece.[3] Lo más importante de la sustancia no es su carácter de cosa u objeto, sino su verbalidad. A esta verbalidad se refiere Aristóteles cuando postula que hay una ciencia que estudia el ser en tanto que ser (*to on he on*) y lo que le corresponde de suyo.[4] Considerar el ser en tanto que ser es considerar la sustancia desde el punto de vista de la verbalidad que la constituye, la configura y le da sentido; es considerar la realidad desde el punto de vista de su acontecimiento y su proceso, antes que desde su carácter de cosa. Por tanto, Aristóteles nos plantea la pregunta por la realidad verbal del mundo, presente en todas las determinaciones sustanciales. De ahí que no se trate

---

[2] *Cf. ibid.*, VII, 1, 1028b2-4.

[3] *Cf.* Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza Editorial, 1979, § 1.

[4] *Cf.* Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1.

solo de responder a la pregunta *¿qué* hay en el mundo? o *¿qué* existe?, buscando hacer una enumeración de las entidades que lo componen, sino de explicar el hecho mismo de que *haya* cosas o de que *existan* cosas. La pregunta por el ser es la pregunta por el *existir*, es la pregunta por el *haber*.

Ahora bien, esta verbalidad es anterior a la determinación entitativa, y esta anterioridad es captada por Aristóteles en la fórmula *to ti en einai*, el qué era ser o la esencia. Aristóteles señala que la esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice que es por sí misma.[5] Y esto significa que el acto de ser, el *einai*, es anterior a la sustancia, es lo que constituye la esencialidad verbal que la configura en su determinación sustancial. Es decir, las cosas deben ser concebidas sobre el fondo de una dimensión previa que, desde su anterioridad, las constituye y las hace inteligibles. La realidad conlleva un contexto previo a su propia mostración entitativa y a su propia constitución de cosa. Por tanto, con Aristóteles, la pregunta por la realidad es la pregunta por la *anterioridad*. Esta reflexión ha sido retomada por dos grandes pensadores contemporáneos: Heidegger y Levinas. Heidegger piensa esta anterioridad, en primer lugar, en la anterioridad del ser respecto de los entes. Ser es el contexto de sentido sobre cuyo fondo aparece la realidad en sus determinaciones y sobre el cual estas adquieren su carácter de inteligibles. Esta anterioridad, que en *Ser y tiempo* es buscada en la comprensión previa del ser que constituye la existencia humana, el *Dasein*, será buscada luego en la propia verbalidad que acontece en el ser y desde la cual se comprende todo lo que existe.[6] Pero la verbalidad propiamente se oculta y se retrae, por eso, en segundo lugar, es pensada como *alétheia*, des-ocultamiento, no-olvido, verdad. La verdad es desocultamiento: es el darse, el abrirse previo de los criterios sobre la base de los cuales los enunciados se constituyen como verdaderos y se verifican. Solo sobre la lucha que se opera sobre este fondo de retracción y ocultamiento previo es que se muestran las cosas. Pero esta lucha acontece como un evento histórico espiritual; por eso, la anterioridad es pensada, en tercer lugar, como historia del ser. Esto significa que el evento, por el cual el ser se verbaliza y acontece

5 *Cf. ibid.*, VII, 4, 1029b13-15.

6 *Cf.* Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Universitaria, 1997, §§ 1-4.

históricamente, es previo a cualquier manipulación, objetualización o cosificación por parte del hombre.[7]

Si Heidegger piensa la anterioridad aristotélica en sentido ontológico, Levinas la piensa en sentido ético.[8] Levinas piensa la anterioridad, en primer lugar, en la alteridad, en la presencia del otro. La relación que establecemos con los demás no es una relación simétrica, propia de la intersubjetividad, sino una relación de asimetría, de curvatura, donde el otro es antes que yo. Y esta anterioridad radica en que él es la manifestación de lo Infinito, de lo inabarcable en una determinación o un concepto. Pero, en segundo lugar, el otro se me presenta como rostro, en cuya manifestación aparece la primera palabra: *no-matarás*. El *no-matarás* es anterior a toda comunidad humana, en el sentido de que la instituye y la funda, y hace posible así todo lenguaje, todo pensamiento y todo vínculo con la realidad. El *no-matarás*, que es una prohibición, es, al mismo tiempo, una invocación y un llamado, es una apelación y una orden para que yo asuma la condición desvalida del otro y no lo sienta lejano sino próximo, prójimo. Asumir la fuerza del *no-matarás* consiste en comprometerse con la justicia social, en luchar contra la miseria y el olvido, contra el hambre y la corrupción, y buscar crear instituciones que velen por las necesidades de los demás. Asumir su fuerza es comprometerse con la pasión por la justicia. De este modo, la anterioridad ética del *no-matarás* es paralela a la anterioridad ontológica de la *a-létheia* postulada por Heidegger, y ambas, a su vez, son formas de recrear la anterioridad aristotélica del *to ti en einai*. Ambas muestran la actualidad e importancia de leer y releer a Aristóteles hoy.

Pero la actualidad de Aristóteles, como dijimos, no solo está en que nos brinda un tema, el ser, sino también, un modo de trabajo filosófico.

---

[7] *Cf.* Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires: Almagesto-Biblos, 2003.

[8] *Cf.* Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 1999.

II. El trabajo filosófico

Ser se dice en varios sentidos. En esta frase aristotélica la expresión *se dice* (*légetai*) puede entenderse como la forma como habría que acceder a la realidad, tomando en cuenta la multiplicidad de sentidos en que se presenta o acontece; y más precisamente, como la forma en que se puede ejercer el trabajo filosófico.

En primer lugar, el *légetai* puede interpretarse como la forma medio-pasiva del verbo *lego*, y traducirse como: *se dice* o *se habla*. La realidad es lo que decimos o hablamos acerca de ella y, para entender su sentido, habría que considerar los diversos modos de referirse a ella. En palabras de Aristóteles que se encuentran al comienzo de los *Tópicos*, debemos tomar en cuenta las opiniones y las creencias aceptadas por todos; si todos no están de acuerdo, las opiniones y las creencias aceptadas por la mayoría; si subsiste la discrepancia, las de los sabios; y en el caso de que ellos no estén de acuerdo, las de los que son considerados más sabios o expertos por una comunidad de hablantes.[9] Por ejemplo, si uno padece una enfermedad y desea tratarse, o desea estudiar profundamente la física cuántica, o desea dedicarse con seriedad a practicar un deporte, el karate por ejemplo, indagará quiénes son los especialistas que lo pueden ayudar; y si hay varios, tratará de informarse a cuál o a cuáles de ellos se los considera los más competentes y expertos en la materia respectiva. En tal indagación no se preguntará a cualquiera ni se preguntará por cualquiera. Las personas que sean consideradas expertas o competentes no tienen, en sí mismas, algo esencial que les dé tal condición, sino que, sobre la base del conocimiento y de la práctica asociada con él, han suscitado el asentimiento general de que son personas autorizadas para pronunciarse y actuar con criterio en la materia respectiva. Por eso, quien acuda a ellos no tendrá una opinión cualquiera, sino opiniones relevantes de quienes saben y lo han demostrado con su práctica. Por tanto, no se trata de hacer descansar la verdad en cualquier opinión de la mayoría, sino que la verdad se entiende como un producto colectivo que surge sobre la base de la consistencia de las opiniones compartidas y opiniones

---

[9] *Cf.* Aristóteles, *Tópicos*, I, 1, 100a25-b25.

relevantes. Pero, por otro lado, esto significa que es necesario analizar la realidad, teniendo en cuenta las creencias compartidas por los agentes y las ideas que condicionan y disponen sus prácticas, tanto individuales cuanto colectivas.

En segundo lugar, el *légetai* puede interpretarse no solo como el conjunto de creencias y opiniones relevantes que *se dicen* acerca de la realidad, sino también como el conjunto de creencias y opiniones relevantes que *se han dicho* o se han formulado acerca de ella. En este caso, se toma en cuenta a los autores del pasado. Así, Aristóteles, al comienzo del *De anima*, considera necesario plantear los problemas que suscita el tratamiento del alma, y al mismo tiempo, recoger las opiniones de cuantos predecesores lo estudiaron.[10] Lo mismo hace en la *Física*: luego de plantear el objeto y el método de su estudio, considera a los filósofos anteriores que emprendieron el estudio de los principios y los elementos de la realidad.[11] Y también en la *Metafísica*, luego de postular que la sabiduría es la ciencia que estudia las causas primeras y los principios. Ahora bien, él mismo aclara que es necesario tener en cuenta las opiniones de los predecesores, no solo para evaluarlas y retener así sus aciertos y cuidarse de sus yerros, sino también para poner a prueba la consistencia de las propias y aumentar así la certeza en ellas.[12] De este modo, la filosofía se convierte en un diálogo y un debate con los pensadores del pasado, acerca de ciertos núcleos conceptuales. La filosofía es su historia: su historia conceptual. Pero esta historia no consiste en un mero recuento cronológico de las tesis que han postulado los anteriores, sino en una historia de problemas, donde el punto de vista temporal está subordinado al punto de vista especulativo. Así, en la *Metafísica*, luego de enunciar las cuatro causas que explican tanto la constitución de las cosas —materia y forma— cuanto el movimiento de ellas —las dos causas anteriores, más la eficiente y la final—, pone a prueba su propia formulación. Para ello, la confronta con los autores del pasado, desde Tales, el iniciador de tal tipo de filosofía, hasta Platón. Concluye que su propia

---

[10] *Cf.* Aristóteles, *De anima*, I, 2, 403b20-25.

[11] *Cf.* Aristóteles, *Física*, I.

[12] *Cf.* Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983a24-983b5.

doctrina de las cuatro causas es correcta y completa, que ninguno de los filósofos anteriores se ha referido a alguna que no esté considerada en su propia clasificación y que todos ellos se han expresado de un modo poco claro. Esta historia de la filosofía, que asume la tradición sobre la base de un problema, es la primera de las tres grandes historias de la filosofía que se han hecho en el pensamiento occidental. Las otras dos son las formuladas por Hegel y Heidegger. En Hegel, la historia de la filosofía es la historia del espíritu: nace con los griegos y se desarrolla, ganando paulatinamente grados de claridad conceptual y de libertad. En Heidegger, la historia de la filosofía surge con los griegos y se despliega como historia del acontecimiento epocal del ser y como la historia de un olvido. Con Aristóteles, Hegel y Heidegger tenemos, pues, tres grandes historias, que son tres grandes rememoraciones, tres grandes *anámnesis*, donde Occidente se asume a sí mismo como tradición, se recupera a sí mismo, se pone a prueba y se reconoce.

Pero, en tercer lugar, el *légetai* puede interpretarse en un sentido ontológico y traducirse por *aparecer*. El ser aparece en varios sentidos. Esto significa que los modos como aparece y se manifiesta la realidad son múltiples. Por ello, de lo que se trata es de describir los diversos modos de aparecer de las cosas. Ahora bien, las apariciones de las cosas no son solo empíricas, y por ello sería un error reducir a Aristóteles a un empirismo científico por el cual el argumento abstracto ha de estar subordinado o en concordancia con la evidencia fáctica. La realidad aparece de muchas maneras. Si tomamos en cuenta la clasificación que Aristóteles hace de las ciencias, podríamos decir que hay modos teóricos, prácticos y productivos de aparición de las cosas.[13] En sus modos teóricos, la realidad aparece como entidades espacio-temporales, corruptibles y en movimiento: son las sustancias físicas; aparece como entidades inmutables y dependientes del pensamiento humano, que las abstrae de las cosas: son las sustancias matemáticas; aparece como entidades inmóviles, completamente separadas y eternas: son las sustancias divinas. En sus formas prácticas, la realidad aparece en las diversas acciones humanas, cuyo fin está en el mismo proceso de su realización.

[13] *Cf. ibid.*, VI, 1.

Y en sus formas productivas, aparece en las diversas sustancias creadas por el hombre sobre la base de un conocimiento productivo. La realidad aparece de muchas maneras. La realidad es su aparecer. Y si son distintos los modos de su aparición, serán distintos también los métodos que describirán la constitución de tales manifestaciones. Pues, como señala Aristóteles, sería ilícito exigirle al retórico demostraciones matemáticas, como lo sería exigirle al matemático que, en vez de demostrar, nos persuada.[14] Como se ha señalado, tenemos aquí una combinación de fenomenología con pluralismo metodológico. Y si Aristóteles es, sin duda alguna, como señaló Husserl, el primer fenomenólogo, Husserl es todo un aristotélico contemporáneo. No en vano la fenomenología busca ir a las cosas mismas, a los fenómenos mismos, describir las diversas apariciones de la realidad, es decir, *ta prágmata*.

Hasta aquí podemos decir que Aristóteles nos brinda una forma de ejercer el trabajo filosófico: tomar en cuenta las opiniones relevantes acerca de la realidad, los postulados relevantes que los filósofos han formulado acerca de ella y los modos como aparecen las cosas. Pero la actualidad de Aristóteles radica también en que nos proporciona un acceso plural a la realidad.

III. El acceso plural a la realidad

Ser se dice en varios sentidos. Aristóteles señala que tales sentidos son las categorías.[15] Estas tienen, en primer lugar, un significado lógico: son las diversas maneras de referirse a la realidad o los diversos tipos de predicados que les adjudicamos a las cosas. Así, podemos decir que esta mesa es de madera, marrón, que es grande, que está junto a la ventana y que ha sido pintada. Pero la clasificación que hacemos de la realidad a partir de las predicaciones es, al mismo tiempo, la forma como ella se nos presenta, es la forma como *hay* realidad. Por ello, hay un segundo significado de las categorías, que tiene interés primario para Aristóteles, el ontológico:

[14] *Cf.* Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 3, 1094b22-26.
[15] *Cf.* Aristóteles, *Metafísica*, V, 7; VII, 1.

las categorías son las diversas maneras como la realidad aparece; son las diversas clases de cosas que existen. En ambos significados, las categorías son determinaciones que siempre se refieren a un núcleo que las sustenta: la sustancia. Si las categorías son los diversos sentidos de ser, el primero de ellos es la sustancia. El ser en sus sentidos. La realidad se presenta en su pluralidad significativa, y solo atendiendo a ella es que podemos entenderla.

Ahora bien, esta idea de un acercamiento plural a la realidad la podemos encontrar contemporáneamente, si bien ya no en el contexto de una meditación sustancialista como la de Aristóteles, en primer lugar, en el acontecimiento de las interpretaciones. Es la *pluralidad de las interpretaciones*. Nuestro acercamiento a la realidad consiste en una experiencia de constitución de sentido, a partir de la cual la hacemos significativa y abrimos las posibilidades de toda determinación y de toda acción humana. Vivimos interpretando. Por ello, no hay algo así como una verdad absoluta, sino que la verdad acontece como una incesante dotación de significado de lo real, como inagotabilidad de sentido. Pero este acontecer interpretativo está condicionado intersubjetivamente. La realidad humana no consiste en una suma o un agregado de sujetos que conforman una comunidad, sino que, por el contrario, solo desde una comunidad es que me constituyo y me comprendo como individuo. Vivir es participar de una comunidad de significados, una cultura, un lenguaje, un conjunto de instituciones sociales. Como en el juego, debo integrarme en él, aprendiendo a participar de las reglas compartidas que lo rigen y reconociendo las excepciones. No invento el juego, sino que me incorporo en él.[16] Pero además, este acontecer interpretativo está condicionado históricamente. La comunidad a la que pertenezco está enraizada en una historia y una tradición. Vivir es comprender. Y comprender es reavivar constantemente un pasado que, si bien me condiciona, no me determina, pues también me abre las posibilidades para recrearlo. Por tanto, toda interpretación de la realidad está condicionada intersubjetiva, cultural e históricamente. La hermenéutica contemporánea recoge la idea de que la realidad se constituye en el acontecimiento

[16] *Cf.* Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica/Grijalbo, 1998, §§ 31, 33, 47, 199.

de los sentidos, en el *pollachós* aristotélico, en la multiplicidad de interpretaciones que se encuentran, se recrean, se fusionan y luchan entre sí.[17] La realidad emerge en la lucha de interpretaciones. La realidad es *pólemos*.

Pero las interpretaciones no tienen, como podría parecer, solo un significado cognoscitivo o teórico, sino que ellas se presentan como un conjunto de creencias que nos disponen para actuar y condicionan nuestras acciones. Aquí encontramos, en segundo lugar, el acercamiento plural a la realidad. Es la *pluralidad ética*. La realidad no está constituida solo por un conjunto de interpretaciones, sino, al mismo tiempo, por un conjunto de prácticas sociales y de formas de vida, vinculadas, dispuestas y condicionadas por ellas. Aquí adquiere plena vigencia la frase aristotélica, presente en sus textos de ética, de que el bien se dice en tantos sentidos y acepciones como el ser;[18] y aquella de que, por lo tanto, así como no hay una única ciencia que verse sobre el ser, tampoco hay una única ciencia que verse sobre el bien. Esto significa que el bien aparece o acontece de muchas maneras, en varios sentidos, en la pluralidad de formas de vida. El bien no es un asunto de la teoría, sino de la praxis; por ello, no se trata de definirlo o de buscar una determinación esencial, para luego, sobre esa claridad conceptual, ponerlo en práctica, sino de encontrarlo en la racionalidad inmanente a las propias acciones humanas. No se trata de saber lo que es bien, sino de ser buenos.[19] Las acciones humanas se dan sobre la base, primero, de los hábitos que han incorporado los agentes; segundo, de los modelos de virtud y de prudencia, encarnados en una comunidad por las personas consideradas virtuosas y prudentes; y tercero, sobre la base de una racionalidad práctica que, tomando en cuenta las circunstancias, aplica criterios de universalidad a los casos particulares de acción. El modelo aristotélico es el modelo del *ethos*: comunidad que comparte creencias, valores, prácticas sociales, aspiraciones, y se reconoce en ellos. Pero, para nosotros que habitamos la diáspora de los sentidos de ser y de bien, no hay un solo *ethos*, una sola comunidad

---

[17] *Cf.* Gadamer, H.G., *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1996, pp. 371-377.

[18] *Cf.* Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 6, 1096a24-26; *cf.* Aristóteles, *Ética Eudemia*, I, 8, 1217b25-35.

[19] *Cf.* Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 2, 1103b26-28.

de valores y prácticas, sino varios. Aquí es donde acontece la pluralidad de las formas de vida, y, por tanto, la riqueza de la diversidad. Pero ahí donde acontece la pluralidad, acontece también el conflicto. El problema surge cuando tenemos comunidades con diversas concepciones de bien y con sus respectivas prácticas, que los conducen a entrar en lucha por imponer un ordenamiento de las cosas. Este es un problema con muchos desarrollos y matices en el debate filosófico contemporáneo. Tenemos que seguir pensando, sobre la base de la pluralidad de sentidos de ser y de bien, un ordenamiento social y mundial que nos aleje tanto de la pesadilla de los totalitarismos y fundamentalismos, cuanto de las pesadillas, no menos cruentas, de las utopías que terminan en cadalsos.

Finalmente, hay un tercer sentido en el que podemos encontrar el acercamiento plural a la realidad: es el que, inspirados en Gadamer, podríamos denominar la *pluralidad de la recepción*. Gadamer postula una historia de los efectos recíprocos (*Wirkungsgeschichte*), por la cual se considera, por un lado, la historia de la forma como un texto ha sido recibido por una comunidad determinada, y a su vez la historia de cómo dicha recepción ha condicionado la concepción misma de la obra.[20]

De acuerdo con este punto de vista, podemos esbozar una historia de cómo han sido recibidas algunas ideas de Aristóteles en el Perú y de cómo esta recepción ha condicionado nuestra visión de muchos problemas, pero, a la vez, de su obra y de nuestra imagen de él. La pluralidad estaría en los momentos, los textos y las visiones que ellos han condicionado, tanto de los problemas, cuanto de Aristóteles. Para esbozar esto me remito a tres momentos complejos en la historia de esta recepción, que llamaré: el momento de la *Política*, el momento de la *Metafísica* y el momento de la *Poética*. El momento de la *Política* se dio a mediados del siglo XVI, en la famosa polémica entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda.[21] Esta disputa se realizó en Valladolid, entre 1550 y 1551, y tuvo como tema central la legitimidad o no del uso de la violencia en la conquista de

[20] *Cf.* Gadamer, H.G., *o.c.*, pp. 415-458.

[21] *Cf.* Icochea, Gabriel, *El origen de la comunidad y la teoría de la esclavitud en Aristóteles* (en prensa).

América. El argumento que para defender el sometimiento de los indios usó Sepúlveda lo extrajo de la *Política* de Aristóteles, según la cual la servidumbre nace de la naturaleza y, por tanto, es legítimo el sometimiento de los indios, en la medida en que, por naturaleza, deben obedecer y ser guiados. Me interesa remarcar aquí el hecho de que se discutió acerca de la conquista de América y el sometimiento de los indios sobre la base de un texto de Aristóteles. Aristóteles nos llegaba como un espectro. El segundo momento es el de la *Metafísica*. Lo hemos tenido, de modo más nítido, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, cuando los pensadores nacionales se plantearon explícitamente la pregunta por la realidad nacional. Fue el tema que animó a Víctor Andrés Belaúnde y la Generación del Novecientos y, de una forma más laica y transformadora, a Mariátegui, Haya y la Generación del Centenario. Es *como si* los autores hubieran leído los textos de la *Metafísica* y se hubieran convencido de que, mientras no tuvieran clara la definición del Perú, no podrían plantear ni sus problemas ni sus soluciones. Hay un sustrato esencialista, aristotélico, en esta forma de ver el país y de vernos a nosotros mismos desde ahí. Pero después de las migraciones de los últimos sesenta años, de las reformas de Velasco en la década de 1970 y de la guerra interna que azotó el país entre 1980 y 1990, hemos asistido a la emergencia de una pluralidad informal y de la constitución de una realidad polimorfa.[22] Cuando accedemos a los discursos y estudios sobre el Perú de las últimas décadas, da la impresión de que los autores hubieran leído el libro X de la *Metafísica*: es *como si* lo hubieran leído y se hubieran convencido de que, para acceder a la unidad, hay que investigar y recorrer la pluralidad en sus diversos sentidos.[23] En este segundo momento Aristóteles nos llega como una huella. Finalmente, el tercer momento es el de la *Poética*, en el que Aristóteles nos llega como un signo. Es el momento de la *póiesis*, de la creación y la producción espiritual, donde hemos

[22] *Cf.* García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires: Paidós, 2001, pp. 259-318; *cf.* Cornejo Polar, Antonio, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima: Latinoamericana Editores, 2003, pp. 147-214; *cf.* De Soto, Hernando, *El otro sendero*, Lima: El Barranco, 1986, pp. 283-317.

[23] *Cf.* Aristóteles, *Metafísica*, X, 3.

de inventarnos; el momento de lo que aún no ha sucedido pero puede suceder.[24] Es el momento en que, siguiendo a Aristóteles, hemos de tomar a los filósofos no solo para estudiar lo que ellos pensaron sino también para imaginarnos contextos nuevos, donde podamos poner a prueba sus propios planteamientos y los nuestros. El momento de convertir nuestro precario pasado intelectual en una tradición con la cual podamos dialogar y en la cual reconozcamos la historia acontecida de nuestro espíritu. El momento en que podamos pensar de nuevo los orígenes. El momento de pensar, trabajar y luchar por una pluralidad menos injusta, menos violenta, con menos miseria, con menos olvido. Solo así tendrá sentido seguir preguntando y respondiendo a la pregunta de por qué es importante leer a Aristóteles *hoy*.

[24] *Cf.* Aristóteles, *Poética*, IX.

¿Por qué leer a San Agustín hoy?

Luis Bacigalupo

I.

En la cultura occidental, que nos hemos acostumbrado a llamar «secularizada», la religión no parece haberse debilitado hasta su extinción, como se pronosticó en otro tiempo. Todo lo contrario, parece estar dando muestras de una vitalidad renovada. Si se acepta esta premisa, entonces podríamos reformular el título de la conferencia así: ¿por qué leer a San Agustín justo ahora que se está dando, aparentemente, una reacción religiosa que copa las primeras planas de la prensa mundial?

Con esta reformulación ya habríamos ganado una parte de la respuesta, porque San Agustín es un pensador de la religión. A ello habría que añadir, quizá, que algunos filósofos solemos asumir con gusto la tarea de comprender las tendencias culturales que caracterizan a una época. ¿Qué es esta «religión» de la que estamos siendo testigos a través de los medios de comunicación?, ¿es solamente un fenómeno mediático que se encubre tras el lenguaje religioso tradicional?, ¿o se trata más bien de un reflorecimiento masivo de la experiencia de lo divino, enraizada en la vieja tradición judeocristiana de Occidente?

Para responder con suficiencia a estas y otras preguntas de este tipo hace falta saber, en efecto, de qué estamos hablando cuando decimos «religión». Agustín exploró la naturaleza espiritual e intelectual del fenómeno religioso como pocos pensadores en la historia occidental. El resultado al que llegó es complejo y permite múltiples lecturas. En eso consiste precisamente

su riqueza. Ahora bien, de todas las lecturas posibles nos interesa destacar en esta oportunidad una: para Agustín la religión es un escrutinio de la naturaleza humana; es la exploración que de sí mismo lleva a cabo el hombre guiado por Dios. Más concretamente aún, es una invitación que Dios hace al ser humano para que se confronte con la voluntad humana.

Comúnmente se dice, más bien, que la religión es la relación de la voluntad del hombre con la voluntad divina. Eso es algo que se puede encontrar así también en Agustín; pero la interpretación que nos interesa destacar se aparta de ese enfoque común para afirmar, dentro del marco de la tradición católica, que el cristianismo es la confrontación del hombre con su propia voluntad a partir del mensaje divino.

Pero no basta con destacar una interpretación; hace falta sustentarla, y ello requiere de ciertas claves heurísticas y de una estrategia. Como bien se sabe, uno nunca empieza una investigación de cero, sino que siempre parte de ciertas sospechas respecto del tema, que luego se convierten en hipótesis. ¿De dónde hemos partido? De la sospecha de que hay tres conceptos epistemológicos en Agustín, «saber», «conocer» y «creer», que se vinculan entre sí en el pensamiento de Agustín del mismo modo en que lo hacen en la epistemología del escepticismo pirrónico, y no como están vinculados en el platonismo o en el neoplatonismo.

Esta hipótesis de ninguna manera hace de Agustín un escéptico; pero si es posible demostrar que en su discurso acerca de la Verdad revelada, maneja una epistemología escéptica de base, esto necesariamente echaría una nueva luz sobre su concepción de la religión y la naturaleza del fenómeno religioso. Como decía Michael Oakeshott, la reflexión filosófica consiste en la aventura de entender en nuevos términos lo que se ya entendía de otra manera, y donde lo que se busca entender no es mucho más que un desglose de las condiciones de comprensión con las que uno se aproxima al tema.[1]

[1] «Philosophical reflection is [...] the adventure of one who seeks to understand in other terms what he already understands and in which the understanding sought [...] is a disclosure of the conditions of the understanding enjoyed and not a substitute for it» (Oakeshott, Michael, *On Human Conduct*, Oxford: Clarendon Paperbacks, 1991, p. vii).

II.

A pesar de la opinión común de que el escepticismo y el cristianismo son como el agua y el aceite; a pesar de que el joven Agustín escribió un tratado contra los escépticos de la Academia Nueva, en el que supuestamente refutó para siempre al escepticismo, proponemos la hipótesis de una relación sutil, no descubierta como tal ni por el propio pensador, entre el escepticismo pirrónico y el cristianismo de Agustín.

Esta relación se podría constatar en numerosos pasajes de su obra y, a partir de allí, debido a su enorme influencia, en varios momentos fundamentales del pensamiento occidental. Solo remitiré a algunos conceptos agustinianos muy conocidos, como el de *sacrosanta philosophia*[2] o *nostra philosophia* cristiana,[3] que Agustín expone en el *De ordine* y en el *Contra Iulianum*. Como leemos en el *De vera religione*, Agustín creía que la verdadera filosofía es idéntica con la religión cristiana,[4] y en la *Ciudad de Dios* afirma que las filosofías no-cristianas, incluido el neoplatonismo, son esencialmente incapaces de proveer conocimiento de la verdad por sus propios medios, a pesar de que eventualmente podrían alcanzar algunas verdades por azar.[5] El acceso a la verdad, afirma por último en *De doctrina christiana*, solo puede brindarlo aquella filosofía en la que el verdadero Dios se revela a sí mismo como la Verdad.[6]

De esos pasajes quisiera destacar en esta ocasión el de la *Ciudad de Dios*. Al lector de esa obra monumental no le queda duda de que el viejo Agustín ve a las filosofías no-cristianas, en las que habría que incluir a la teología natural de Varrón, como empresas frustradas de la mente humana. En ellas, la mente solo ha sido capaz de desarrollar aproximaciones a la verdad.[7]

Ahora bien, el punto que queremos subrayar es que los supuestos epistemológicos de esa postura crítica de Agustín son comunes al escepticismo

---

[2] *Cf.* San Agustín, *De ordine*, I, XI, 31.
[3] *Cf.* San Agustín, *Contra Iulianum*, IV, 14.
[4] *Cf.* San Agustín, *De vera religione*, V, 8, 25.
[5] *Cf.* San Agustín, *De civitate Dei*, VIII, 1.
[6] *Cf.* San Agustín, *De doctrina christiana*, II, 18, 28.
[7] *Cf.* San Agustín, *De civitate Dei*, VIII, 9.

pirrónico, que en buena cuenta sostiene exactamente lo mismo. Ambas visiones, la agustiniana y la escéptica, comparten la misma estructura básica respecto de la creencia y el conocimiento, a pesar de la obvia diferencia respecto de si el acceso a la verdad ha sido o no otorgado al ser humano. En efecto, Agustín y los escépticos tienen en común que ambos ponen en duda la capacidad de la mente de alcanzar la verdad por sus propios medios cognitivos. En lo que toca al conocimiento teórico, ambos aceptan que eventualmente se puede alcanzar verdades parciales por azar. La única diferencia —a decir verdad, la gran diferencia— consiste en que el escéptico suspende el juicio acerca de la verdad, mientras que el cristiano cree que la Verdad se ha revelado.

La Revelación salva a la mente humana de su frustración y la torna capaz de gozar de la posesión parcial de la Verdad en esta vida, y de su posesión plena en la vida eterna. A partir de esta creencia, Agustín pudo retornar con confianza sobre el conocimiento científico. Si la mente es iluminada por Dios, es perfectamente posible otorgarle al saber de la ciencia alguna significación en la vida humana, pero siempre, como nos lo recuerda en el *De diversis quaestionibus octaginta tribus*, en un lugar claramente subordinado respecto de la sabiduría.[8]

III.

Veamos ahora dos tesis de Agustín con las que pretendemos sostener esta interpretación. La primera, extraída del *De beata vita*, dice que la sabiduría cristiana no implica el conocimiento directo ni completo de su objeto. A diferencia de las ciencias teóricas, como la teología natural, la física o la matemática, que sí exigen dominio pleno del objeto, la sabiduría cristiana es, por lo menos durante esta vida, conocimiento de Dios a través de Cristo,[9] es decir, *interpósita* persona. La segunda tesis está en el *De Trinitate*, y según ella no puede haber ciencia de las cosas espirituales porque la ciencia

[8] *Cf.* San Agustín, *De diversis quaestionibus octaginta tribus*, q. 81.

[9] *Cf.* San Agustín, *De beata vita*, IV, 34.

es una *ratio* inferior,[10] en otras palabras, una racionalidad aplicada exclusivamente a objetos temporales.

Como se puede apreciar, Agustín separa los objetos de conocimiento en dos grandes clases: temporales y espirituales; pero los ordena a la inversa respecto de la manera clásica y moderna de plantear las jerarquías epistemológicas. Para Agustín las ciencias teóricas tienen como objeto lo temporal y cambiante; no lo eterno e inmutable como quería Platón. Los objetos espirituales, en cambio, no son objetos de la teoría, sino de la sabiduría religiosa, es decir, de la razón práctica. San Pablo, y no Platón, guía a Agustín en sus planteamientos epistemológicos. Hay en el enfoque paulino un claro rechazo de las pretensiones de la ciencia o «sabiduría de este mundo» en razón, precisamente, de su temporalidad; mientras que los objetos del espíritu proceden de la fuente divina, que no es la contemplación del *logos*, sino la escucha del *verbum*.

Interpretada dentro de ese esquema, la sabiduría cristiana es esencialmente conocimiento práctico, es decir, un «saber hacer» que se configura en creencias acerca de cómo normar la vida en orden a obtener la salvación. En el pensamiento de Agustín, los niveles epistémicos se ordenan, entonces, de la siguiente manera: el nivel superior de la sabiduría celestial, equivalente a la creencia verdadera o conocimiento práctico de las cosas espirituales; y el nivel inferior subordinado de la ciencia, que equivale al conocimiento teórico de objetos temporales, o sabiduría de este mundo.

Al colocar de cabeza la relación jerárquica entre *episteme* y *doxa*, y al señalarle límites claros e infranqueables a la razón, Agustín sostiene la misma tesis epistemológica de los escépticos. Cuando relegan la ciencia a un segundo nivel, ambos se alejan del dogma platónico-aristotélico —y *a fortiori* moderno— de que las doctrinas teóricas son capaces de producir conocimiento verdadero relevante para la vida práctica. En otras palabras, el viejo Agustín y los escépticos, cada uno por su lado y sin vínculo real entre sí, sostuvieron que el razonamiento práctico, para ser racional, no depende de ningún tipo de visión teórica de la realidad.

[10] *Cf.* San Agustín, *De Trinitate*, XII, 15, 25.

IV.

Una vez puesto entre paréntesis el conocimiento teórico, para evitar la inacción los escépticos buscaron una forma alternativa de razonamiento, directamente dirigido a resolver racionalmente los asuntos ineludibles de la vida cotidiana. Puesto que no deseaban reincidir en posiciones dogmáticas, optaron por una racionalidad dialéctica antes que analítica, probable antes que verdadera. En la práctica, la razón debía ser capaz de sostenerse por sí misma sin el soporte de una construcción racional del orden cósmico, como pretendían, por ejemplo, los estoicos. Consecuentemente, los escépticos pirrónicos apostaron todas sus cartas a una interpretación pragmática de los datos de la percepción sensible, con la esperanza de lograr racionalidad en sus decisiones éticas y conservar la tranquilidad del espíritu. Esa fue su sabiduría.

La filosofía cristiana de Agustín hace básicamente lo mismo. En un sentido muy paulino, rechaza la ciencia de este mundo como camino de salvación[11] y presenta la sabiduría divina como una racionalidad práctica que no necesariamente entra en conflicto con la ciencia, pero que ciertamente no depende en absoluto de ella. Sin embargo —y quizá aquí está toda la grandeza del aporte de Agustín a la cultura religiosa de Occidente—, en lugar de jugar sus cartas al pragmatismo escéptico, apuesta todo lo que tiene a la racionalidad hermenéutica de las Escrituras, es decir, a la construcción narrativa de la doctrina cristiana.

Esta opción agustiniana, dentro de la tradición católica, difiere sustantivamente de las construcciones teóricas de la teología revelada sostenidas en la filosofía platónica o aristotélica. En efecto, con el paso de los siglos, la teología dogmática del cristianismo tendió a invertir nuevamente el esquema epistemológico y puso otra vez a la ciencia en el nivel superior, como ocurre, por ejemplo, en el pensamiento de Santo Tomás. En ese sentido, al retomar el conocimiento científico en el siglo XIII la supremacía sobre cualquier otra forma de saber humano, se da propiamente inicio a la modernidad.

[11] *Cf.* San Agustín, *De civitate Dei*, VIII, 11.

Pero la teología moderna no es la de San Agustín. Lo que tenemos ante nosotros en Agustín es ante todo teología bíblica. Para él, el asunto de la teología es el asunto de la Biblia, que es —como lo pone Manfred Oeming— la comprensión del hombre *sub specie dei.*[12]

En la brevedad de una exposición como esta, no me será posible desarrollar aquí por qué pienso que es la teología hermenéutica de Agustín, y no una teología metafísica como la de Tomás, la que se halla en mejor pie para renovar a la tradición católica y permitirle entablar un diálogo fructífero con un mundo que vive sumido en la crisis de la modernidad. Sin embargo, quiero cerrar mi intervención con una cita de Alexandre Koyré, el célebre estudioso de Galileo, que nos devuelve a la ambigüedad producida por la riqueza del pensamiento agustiniano, producto a su vez, según entiendo, de la matriz epistemológica sobre la que descansa. Hablando de los inicios del pensamiento moderno y de la lenta revolución que se produjo en Europa a partir de pensadores como Petrarca, Nicolás de Cusa y Maquiavelo, Koyré destaca nada menos que el agustinismo de esos autores modernos, y dice, entre paréntesis, lo siguiente: «Cosa curiosa: a cada renovación del pensamiento, a cada reacción religiosa, a quien siempre se encuentra es a San Agustín».[13]

---

[12] *Cf.* Oeming, Manfred, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, p. 21.

[13] Koyré, Alexandre, *Estudios de historia del pensamiento científico,* México: Siglo XXI, 1978, p. 11.

¿Por qué leer a Descartes hoy?

Federico Camino

La pregunta ¿por qué leer a Descartes hoy? supone una respuesta afirmativa a la pregunta previa de si hay o no que leer a Descartes hoy. Pero, ¿cómo puedo saberlo? Si asumo con toda seriedad la pregunta, el único que puede contestarla es Descartes mismo. La incertidumbre inicial, leerlo o no, solo puede ser resuelta mediante razones que surgen del pensamiento de Descartes. Nos encontramos en la situación de que para saber si hay o no que leer a Descartes, necesariamente tenemos que leerlo.

Sin embargo, no parece obvio que haya en absoluto que leerlo. El mismo Descartes no recomienda su lectura a todos sino a los que pueden pensar pacientemente y por sí mismos.[1] En 1662, doce años después de su muerte, sus obras son condenadas por la Congregación del Índice de los libros prohibidos del Tribunal del Santo Oficio de la Iglesia Católica y aún hoy no son pocos los que consideran a Descartes como el origen de los ateísmos modernos.

¿Por qué leer a Descartes hoy? Schelling, en sus lecciones de Munich «Contribución a la historia de la filosofía moderna», dictadas entre 1827 y 1834, habla de la gigantesca tarea asignada a la filosofía moderna por Descartes: devolverle a la filosofía su carácter de ser «una ciencia donde se comienza absolutamente por el comienzo» (*die schlechterdings von vorn*

---

[1] *Cf.* Descartes, René, *Discours de la méthode*, en: *Oeuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery*, XI tomos, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1965, tomo VI, p. 15 (en adelante *A. T.*).

aufangende Wissenschaft),[2] y Hegel, en sus *Lecciones de historia de la filosofía*, escribe: «aquí [con Descartes] ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares ¡tierra!» («*Land*» *rufen*).[3] ¿Cómo llega Descartes al comienzo absoluto que es la tierra firme de la filosofía moderna? Para los griegos el origen de la filosofía era el asombro (τὸ θαυμάζειν).[4] Para Descartes, lo será esa forma del asombro que es la duda. Conviene tal vez detenerse en ella. Las siguientes reflexiones se refieren a algunos aspectos de la primera y parte de la segunda Meditación metafísica[5] de Descartes. En ellas se encuentra la versión más completa y radical de la duda cartesiana.

El proyecto de Descartes, mirado desde la perspectiva de la actitud natural cotidiana e ingenua, es una empresa demencial; pero visto desde la perspectiva de la reflexión, es el inicio de la filosofía moderna. En las *Meditaciones metafísicas* (1641), Descartes destruye el mundo de las seguridades diarias para acceder al mundo de las seguridades del pensamiento. El nombre de esa destrucción es la duda; su instrumento, la razón; su condición de posibilidad, la libertad; y su meta, la verdad. El punto de partida de la primera Meditación es triple: el deseo de establecer algo firme y constante en las ciencias, la constatación de que todo lo que hasta ese momento ha sido admitido como verdadero ha sido tomado de los sentidos, y la decisión de no confiar en ellos. Si triple es el punto de partida, triples son sus presupuestos, los que hay que buscar en las *Reglas para la dirección del espíritu*, escrito inacabado redactado posiblemente hacia 1628 y publicado en 1701 en las *Opuscula Posthuma Physica et Mathematica* en Ámsterdam.

¿Por qué quiere Descartes establecer algo firme y constante en las ciencias?, ¿de dónde toma esas nociones y por qué las relaciona con la ciencia?, ¿cuál es el origen del proyecto cartesiano?, ¿por qué es necesario «deshacerse

---

[2] Schelling, Friedrich, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959, p. 9.

[3] Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en: *Werke in zwanzig Bände*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1971, tomo XX, p. 120.

[4] *Cf.* Platón, *Teeteto*, 155d1-5; *cf.* Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982 b11-20.

[5] En algunos casos se preferirá el original latino y en otros la traducción del Duque de Luynes revisada por Descartes.

de todas las opiniones»[6] en las cuales hasta ese momento se ha creído y empezar enteramente de nuevo, desde los fundamentos?, ¿qué presupone la duda y por qué ella es el primer momento de la empresa de fundamentación? Las *Reglas para la dirección del espíritu* nos dan algunas respuestas.

En primer lugar, Descartes posee dos ciencias: la aritmética y la geometría, disciplinas exentas de todo vicio de falsedad o incertidumbre[7] cuyo estudio lo conducirá a postular una matemática universal (*mathesis universalis*)[8] capaz de explicar todo aquello que es posible investigar «acerca del orden y la medida sin aplicación a ninguna materia especial».[9] Esta ciencia, que será el modelo e ideal de toda ciencia y de todo saber cierto e indudable, posee una estructura deductiva de fundamentos axiomáticos. En segundo lugar, y mediante un análisis de la manera en que opera el intelecto, básicamente en el ámbito de la matemática, establece Descartes que los únicos actos del entendimiento capaces de llevarnos a la verdad sin temor a errar son la intuición (*intuitus*) y la deducción (*deductio*).[10] En tercer lugar, la inmediatez de la verdad matemática y sus características permitirán establecer un método cuyo primer y fundamental precepto será «no recibir jamás ninguna cosa como verdadera que yo no la conociese como tal, es decir de evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presenta a mi espíritu [*à mon esprit*] tan clara y tan distintamente que no tuviese ninguna ocasión de ponerlo en duda [*aucune occasion de le mettre en doute*]».[11]

En la primera parte de la segunda Meditación se va descubriendo la inconsistencia de la captación sensible al ser sometida a una razón metódicamente llevada por ella misma en la figura de la duda. Se pierde confianza en el mundo percibido a medida en que se va afirmando la actitud crítica y se van imponiendo los fueros de la razón. Así se explica el punto de partida referido al problema del conocimiento y orientado por la búsqueda de una

6 *A.T.*, tomo IX-1, p. 13 (*Méditations metaphysiques*).

7 *Cf. ibid.*, tomo X, pp. 373ss (*Regulae ad directionem ingenii*).

8 *Cf. ibid.*, tomo X, p. 378: «Mathesim universalem nominari».

9 *Ibid.*

10 *Cf. ibid.*, tomo X, p. 368.

11 *Ibid.*, tomo VI, p. 18; *cf. ibid.*, tomo X, pp. 371-404.

verdad que resista a la duda. «Todo lo que he admitido hasta ahora como más verdadero y seguro lo he tomado de los sentidos o por los sentidos».[12] Por lo primero entiende Descartes las creencias derivadas de la experiencia sensorial personal y directa; por lo segundo, las creencias recibidas por la tradición oral o escrita.

Descartes parte de la doble constatación del que percibe un mundo: la captación sensible y su frecuente correlato de engaño que obliga a desconfiar de esos testimonios. Esto implica creer, en un primer momento, en la existencia real fuera de mí de la cosa percibida tal como es percibida; y en segundo lugar, en un momento siguiente, en la captación de la misma cosa poseyendo características distintas no menos reales, pero que imposibilitan el pronunciarse sobre la naturaleza de lo percibido. No se puede decidir cuál de esas percepciones me presenta el objeto sensible tal como este es realmente, o si ninguna permite acceder a la cosa percibida tal como ella es en realidad. Esto supone afirmar, en todo caso, la existencia de algo fuera de mí que es bien o mal percibido. Para que haya duda, es necesario tener por lo menos dos[13] apreciaciones sensibles distintas del mismo objeto sin que se pueda afirmar como verdadera ninguna. Esa oscilación es la duda, el reclamo alternativo de cada percepción de ser la verdadera sin que puedan serlo las dos simultáneamente.[14] Spinoza escribe que «la duda no es otra cosa que la suspensión del ánimo [*suspensio animi*] ante una afirmación o una negación que haría si no hubiese algo cuya ignorancia hace que el conocimiento de la cosa de la que se trata [*quo ignoto cognitio ejus rei*] deba ser imperfecto».[15]

---

[12] *Ibid.*, tomo IX-1, p. 14.

[13] *Dubium, dubitare* (*duo*). Διαβάλλειν: separar, dividir, de donde viene diablo (διάβολος), el que divide, el que desune, el que me arroja (βάλλειν) contra mí mismo. *Diabulus*: el calumniador, el detractor, el espíritu maligno en el Nuevo Testamento (*cf.* por ejemplo, Juan 8, 44; Mateo 4, 1; Mateo 13, 39).

[14] *Cf.* Spinoza, Baruch, *Tractatus de intellectus emendatione*, en: *Benedicti de Spinoza opera, quotquot reperta sunt*, editado por J. Van Vloten y J.P.N. Land, La Haya: Martinus Nijhoff; reimpresión de la edición de 1914, tomo I, pp. 24-25.

[15] *Ibid.*, p. 25.

Desde la perspectiva de la duda, no puedo saber si la imagen percibida de algo me remite, porque de ella surgiría, a un objeto real. La dualidad imagen-objeto o percepción-percibido obviamente supone una referencia a algo de tal manera que se le pueda conocer, aunque quizá nunca se pueda saber si corresponde al objeto de la percepción del mismo o no, pues para eso se necesita un tercer término que determine la adecuación o no, luego un cuarto, etcétera —Descartes resuelve la dificultad invocando a Dios como garante de la verdad cuando esta se manifiesta en lo claro y lo distinto; para Spinoza, la verdad no necesita garantía alguna pues ella es *index sui* en lo claro y lo distinto—. Antes de la duda, cuando percibo algo, lo percibo allí donde está llenando plenamente el espacio de lo percibido, de tal manera que parece que yo prescindiera de mí y que tuviera pleno acceso a lo que percibo en su realidad. No tengo que estar presente de manera explícita en todo acto perceptivo, pero todo acto perceptivo es mío y es para mí cuando soy yo el que lo realiza. La duda me distancia no de mí sino del ámbito de lo percibido.

Puedo dudar de lo que confusa y oscuramente percibo o dudar porque las condiciones subjetivas no son las mejores. Pero, ¿cómo dudar de lo que lúcidamente percibo de manera clara y distinta? Es decir, puedo dudar de las cosas «poco sensibles y muy alejadas»,[16] pero parece que no pudiera dudar de lo que nítidamente percibo en un estado de total ecuanimidad, como por ejemplo el que ahora esté escribiendo en esta página, con esta pluma, bajo esta lámpara, en este escritorio, etcétera. Así, se pregunta Descartes: «¿Y cómo podría negar que estas manos y este cuerpo son míos? A menos quizá que me compare con esos insensatos cuyo cerebro está de tal modo turbado y ofuscado por los negros vapores de la bilis que aseguran constantemente que son reyes, siendo muy pobres, que están vestidos de oro y púrpura, hallándose desnudos [...]».[17]

¿Por qué Descartes, que se ha propuesto dudar radicalmente de todo, no duda de su razón? Dice simplemente: «pero son dementes y yo mismo no

[16] *A.T.*, tomo IX-1, p. 13.
[17] *Ibid.*, tomo IX-1, p. 14.

parecería menos demente si siguiera su ejemplo».[18] Si Descartes hubiera dudado de su razón en tanto facultad de llevarlo a descubrir la verdad y fundamentar el saber y la ciencia, no hubiera podido llevar a cabo su proyecto. Pero al margen de esa evidencia, ¿hubiera podido realmente dudar de su razón? Esa duda hubiera sido ya la afirmación de su razón, pues esa razón dubitativa referida a ella misma, ¿no es la destrucción misma de la razón? Y, ¿cómo hubiera podido Descartes saber si estaba sano mentalmente si la única facultad que lo hubiera podido llevar a esa constatación estaba a su vez marcada por la duda referida a ella misma? Para dudar de la razón, tiene que haber razones para dudar de ella y esas razones solo podrían ser planteadas por la razón, y si duda de ella tendría que dudar de las razones de la razón y entonces no tendría razones para dudar. La duda es una distancia que la razón (la reflexión) establece frente a lo afirmativo de las cosas en la experiencia acrítica. Dicho de otra manera, no puedo dudar de la razón porque es la razón la que me permite dudar.

No dudar de la razón es no dudar del método como expresión de ella misma. Al método no llego por otro método, y a este por otro, etcétera, pues él es intrínseco a la razón, su cabal manifestación en tanto razón, y esta es innata como lo afirma la cuarta regla de las *Reglas para la dirección del espíritu*.[19] Para dudar, hay que tener razones o sospechas o indicios que solo la razón puede administrar en su sano uso. En la primera Meditación, Descartes dice que la razón lo convence de que a las cosas que no son enteramente ciertas e indudables no hay que darles crédito, no hay que creer en ellas. Hay que tratarlas como si fueran manifestaciones falsas.[20] Se trata de la razón que se expresa en un método que determina la dirección de la duda racional, hiperbólica y radical, que decide previamente sus alcances y la configuración de la verdad por ella alcanzada.

La locura como hipótesis rápidamente desechada había surgido para invalidar las percepciones claras, aquellas que me presentan el contorno

---

[18] «sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem» (*ibid.*, tomo VII, p. 19). La traducción francesa dice: «[...] moins extravagant [...]» (*ibid.*, tomo IX-1, p. 14).

[19] *Cf. ibid.*, tomo X, pp. 371-379.

[20] *Cf. ibid.*, tomo VII, p. 18 (*ratio*); *cf. ibid.*, tomo IX-1, p. 14 (*raison*).

definido de las cosas. Podemos también pensar, como ya se dijo, que Descartes supone estar mentalmente sano porque de otra manera su proyecto de fundamentación jamás lo hubiera tenido o hubiera sido rápidamente interrumpido. Tal vez, la simple existencia de ese proyecto fundacional y de lo que implica eran, de alguna manera, una garantía de salud mental, aunque esto último no es tan seguro para el llamado sano entendimiento humano.[21] Recién con el descubrimiento de Dios como garante de la verdad, podrá pensar Descartes que su implícita suposición de salud mental era acertada.

El argumento del sueño, forma hiperbólica de la duda, nos mostrará que no tenemos que ser dementes para tener percepciones claras a las cuales no correspondan objetos exteriores a mí, lo cual significará que «no existen indicios concluyentes ni señales lo bastante ciertas por medio de las cuales pueda distinguir con nitidez la vigilia del sueño»,[22] afirma Descartes. Queda así el mundo de la percepción sensible negado, ya que nunca sabré a ciencia cierta cuándo estoy despierto y cuándo dormido, soñando.

¿Es el soñar el equivalente no patológico de la locura? No, pues hay una diferencia grande ya que la demencia es la pérdida de la capacidad racional en términos muy generales, lo que no sucede con el soñar. Sin embargo, así como la locura, el sueño nos presenta nítidamente cosas que no existen. Tal vez lo que pueda decirse es que, en un primer momento, constato que es a partir de la vigilia que me refiero a lo soñado, para luego la vigilia misma convertirse en la sospecha del soñar. ¿Puede Descartes realmente mantener que no hay diferencia entre el soñar y el estar despierto?, ¿cómo es posible luego establecer una diferencia?, ¿son concluyentes los argumentos que en la sexta Meditación da Descartes para justificar la diferencia entre esos dos estados?[23] En realidad, lo que le interesa a Descartes es constatar que, aunque las condiciones de la percepción sensible sean óptimas tanto del lado del objeto (nitidez, proximidad, claridad) como del sujeto (salud mental,

---

[21] *Cf.* Kant, Immanuel, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, en: *Kants Werke*, Berlín: Walter de Gruyter & Co., 1968, tomo IV, pp. 259-260 (*Der gesunde Menschenverstand*).

[22] *A.T.*, tomo IX-1, p. 15.

[23] *Cf. ibid.*, tomo IX-1, p. 71.

lucidez, ecuanimidad), siempre puedo dudar de lo percibido pues muchas veces dormido he creído, como dice Descartes, «que me hallaba en este sitio, que estaba vestido, que me encontraba junto al fuego, aunque yaciera desnudo en mi cama».[24]

El argumento del sueño parece haber invalidado la realidad percibida. Podemos preguntarnos ¿por qué Descartes no duda de que sueña, él que ha declarado dudar de todo aquello en lo cual puede encontrar algo incierto?, ¿es el sueño algo más cierto que la vigilia? Antes de referirse al sueño, Descartes hablaba desde la perspectiva de la vigilia y no ha dudado de ella hasta considerar que es hombre y que por consiguiente suele dormir y soñar.[25] La respuesta a las preguntas anteriores está en la posición inicial de Descartes, que es la del sentido común. La duda va radicalizándose pero teniendo en cuenta lo que la actitud natural va encontrando en el mismo proceso de la argumentación. Poco a poco se va perdiendo la confianza que caracteriza nuestra diaria relación con el mundo, lo que significará ir perdiéndolo irremediablemente. Por otro lado, la expresión «*age ergo somniemus*»[26] («supongamos, en consecuencia, que ahora estamos dormidos») tiene la función de situarnos ante lo inexistente percibido. Finalmente, ya no interesará estar despierto o dormido o, mejor dicho, no creeré lo que percibo como teniendo un correlato real.

Hay que observar, sin embargo, que lo percibido en la vigilia parece tener una consistencia que no tiene lo soñado, a pesar de haberse creído percibir esa consistencia en el sueño. Es en el sueño que se cree en la realidad de lo soñado y es en la vigilia que se descubre la irrealidad del sueño, pero la realidad de la vigilia es impugnada por el recuerdo del sueño y su desengaño. Al final, no se tiene ningún criterio para distinguir el perfil de la cosa percibida y el perfil de la cosa soñada, y, como no se tiene ningún criterio para establecer esa diferencia, opta Descartes por quedarse con la irrealidad del sueño, opción motivada por la intención que lo guía. *Age ergo somniemus*.

---

[24] *Ibid.*, tomo IX-1, p. 14.

[25] *Cf. ibid.*

[26] *Ibid.*, tomo VII, p. 19.

Descartes, en su proceso reductivo, da un paso más basándose en una teoría de la imaginación. Escribe: «hay que confesar que las cosas que vemos en sueños son como imágenes pintadas, que solamente han podido ser imaginadas a semejanza de las cosas verdaderas [*quae non nisi ad similitudinem rerum verarum fingi potuerunt*]; y, por ello, que existen, al menos, esas cosas generales: ojos, cabeza, manos y el cuerpo entero, y que no son imaginarias sino verdaderas».[27] Pero, incluso «aunque esas cosas generales, a saber, ojos, cabeza, manos y otras semejantes, puedan ser imaginarias, hay que admitir que son verdaderas algunas otras más simples y universales que estas, a partir de las cuales [*ex quibus*], como a partir de colores verdaderos, formamos todas esas imágenes de las cosas que hay en nuestro pensamiento, tanto si son verdaderas como si son falsas [*seu verae, seu falsae*]».[28]

Dormido o despierto, ¿cómo dudar de la extensión y la figura de la naturaleza corpórea en general, así como de la situación, lugar y tiempo que la acompaña? Es decir, parece que no se puede dudar de la existencia de lo simple o de lo que se podría llamar factores estructurales de lo real, así como no parece posible dudar de que dos más tres sean cinco o de que el cuadrado no tenga cuatro lados. Descartes afirma que, dormido o despierto, parece imposible «que verdades tan claras puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna [*nec fieri posse videtur ut tam perspicuae veritatis in suspicionem falsitatis incurrant*]».[29]

El plano en el que Descartes se va a situar se caracteriza ya no por la preocupación de un correlato en la naturaleza o mundo de lo que se percibe o imagina, sino por el considerar que lo general y simple parece cierto e indudable, se encuentre o no en la realidad exterior.

Se ha llegado posiblemente al límite de lo dudable, ya que no hay argumentos que se deriven de la cosa misma, lo simple, lo general, las proposiciones aritméticas y geométricas, a diferencia de lo que había sucedido en los casos anteriores que no solo posibilitaban la duda sino la exigían, permitiendo declarar lo dudoso como falso y no obligando a aceptar lo

---

[27] *Ibid.*

[28] *Ibid.*, tomo VII, p. 20.

[29] *Ibid.*

verosímil como verdadero, ya que se disponía del poder de rechazar lo que no fuera claro y distinto.

Obviamente Descartes está hablando del pensamiento, no de la acción, la que tiene que ver de manera muchas veces directa e imperiosa con lo verosímil e incierto.

Para poder seguir dudando de lo que parece indudable, Descartes invocará primero la posible existencia de un Dios engañador (*deus deceptor*) en estos términos: «tengo grabada en la mente la vieja opinión[30] de que hay un Dios que lo puede todo, por el que fui creado tal como existo. ¿Cómo sé entonces que él no ha hecho que no haya en absoluto tierra, ni magnitud, ni lugar, y que sin embargo me parezca que todas estas cosas existen? En efecto, del mismo modo que yo juzgo a veces que otros se equivocan en cosas que creen saber perfectamente, ¿cómo sé que Dios no ha hecho que yo mismo me equivoque de la misma manera [*ita ego ut fallar*] cada vez que sumo dos y tres o enumero los lados de un cuadrado, o en algo aún más fácil si es que algo aún más fácil puede imaginarse [*vel si quid aliud facilius fingi potest*]?».[31] Es decir, que ese Dios engañador no haya creado nada de lo que la razón persiste en creer verdadero. Así se ve despojado Descartes de lo que creía haber rescatado del argumento del sueño.

Esa antigua opinión iba acompañada de considerar a Dios como soberanamente bueno, pero «si fuera contrario a su bondad haberme creado de tal manera que me equivoque siempre, también parecería ajeno a ella permitir que me equivoque alguna vez, cosa esta última que, sin embargo, no puede decirse que no haya ocurrido».[32]

No se opone Descartes a aquellos que preferirían negar la existencia de semejante Dios poderoso antes de creer que todo es incierto y explicarlo mediante el destino (Crisipo), el azar (Epicuro) o una serie continua de cosas (los estoicos), pero como errar y engañarse es una imperfección, «cuanto menos poder atribuyan al autor de mi origen, tanto más probable

---

[30] En el original latino: «vetus opinio»; en la traducción francesa: «une certaine opinion» (*ibid.*, tomo VII, p. 21; *ibid.*, tomo IX-1, p. 16).

[31] *Ibid.*, tomo VII, p. 21.

[32] *Ibid.*

será que yo sea tan imperfecto que me equivoque siempre [*eo probabilius erit me tan imperfectum esse ut semper fallar*]».[33] Dios, en este momento de las *Meditaciones*, es solamente una antigua creencia que puede ser una fábula.[34] En todo caso una realidad contradictoria que no puede ser la explicación del error.

Para ser engañado es suficiente postular la existencia de un ser solo superior a mí y de una gran perversión, es decir, un genio maligno[35] poderoso y engañador. ¿Cuál es la función del genio maligno y qué diferencia hay en el alcance de la duda que posibilita la rápidamente desechada tesis del Dios engañador y el de la hipótesis del genio maligno?

En relación al Dios engañador, había dicho Descartes que podía hacer que él se equivocara siempre en la suma de dos más tres o al contar los lados de un cuadrado, entre otras cosas.[36]

Respecto del genio maligno, escribe: «Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores que vemos no son sino ilusiones y engaños [*ne sont que des illusions et tromperies*] de los que se sirve para sorprender mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, como falto de todo sentido pero en la creencia falsa de tener todo eso».[37]

La radicalidad señalada por Descartes de la fuerza aniquiladora del Dios engañador parece ser mayor que la del genio maligno, pero esa fuerza ha sido rápidamente desechada y habría que preguntarse si con ella también la duda respecto a las verdades matemáticas o estas también son impugnadas

---

[33] *Ibid.*

[34] Sin embargo, al introducir al genio maligno Descartes dirá que supondrá «[...] non optimum Deum, fontem veritatis [...]» (*ibid.*, tomo VII, p. 23). En la traducción francesa se lee «[...] non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de verité [...]» (*ibid.*, tomo IX-1, p. 17).

[35] «un genium aliquem malignum» (*ibid.*, tomo VII, p. 23) y «un certain mauvais génie» (*ibid.*, tomo IX-1, p. 17).

[36] *Cf. ibid.*, tomo VII, p. 21. En lo que respecta a dudar de las demostraciones matemáticas y de aquellos principios que hasta ahora reputamos evidentes por sí mismos, Descartes lo considera como posible en el § V de los *Principia Philosophiae* (*cf. A. T.*, tomo VIII-1, p. 7).

[37] *Ibid.*, tomo IX-1, pp. 17-18.

por la astucia y maldad del genio engañador. Al describir los efectos de su engaño, Descartes no menciona las proposiciones aritméticas y geométricas, lo que hace pensar que la función de ese genio es destruir la realidad del mundo, mas no las verdades de las matemáticas, y que si se podía dudar de ellas era porque no se tenía una idea clara y distinta de su verdadera naturaleza. Es posible también pensar que la hipótesis del genio maligno obedece a la necesidad de fortalecer y extender en el tiempo la duda de tal manera que anule la fuerza del hábito y de la desidia que hace que se recaiga en las viejas opiniones[38] que la decisión de no dejarse engañar había eliminado.

En definitiva, ¿cuál es la función del genio maligno?, ¿hacerme dudar inclusive de las verdades clara y distintamente concebidas antes del descubrimiento de las condiciones de mi propia verdad en tanto existente, o solo romper mi vínculo con el mundo al cubrirlo de la máxima irrealidad de tal manera que pueda defenderme de mi propia inclinación de volver a lo que creía antes era verdadero y real? Lo fundamental está en señalar que el genio maligno no podría imponer nada por astuto y poderoso que sea, pues la libertad de dudar no es menos intensa que la fuerza del genio maligno, e inclusive mayor. Si el genio maligno es el reverso de la veracidad divina, entonces su poder de impugnación es absoluto, pero no menos absoluta es la libertad para no aceptar el engaño. Todo lo dudoso y/o verosímil se considerará falso.

Al inicio de la segunda Meditación dice Descartes: «La meditación de ayer me ha sumido en tan grandes dudas, que ya no puedo olvidarlas, pero no veo cómo resolverlas; sino que me encuentro tan turbado como si de repente hubiera caído en un profundo remolino de agua y no pudiera hacer pie ni nadar hasta la superficie [*sed tanquam in profundum gurgitem ex improviso delapsus, ita turbatus sum, ut nec possim in imo pedem figere, nec enatare ad summum*]».[39] Es decir, no ha encontrado el fundamento que buscaba ni puede ya recuperar sus antiguas creencias. La búsqueda no terminará hasta encontrar algo cierto en el mundo o por lo menos la

---

[38] Descartes escribe: «[...] sic sponte relabor in veteres opiniones [...]» (*ibid.*, tomo VII, p. 23).

[39] *Ibid.*

certeza de que no hay nada cierto en el mundo.[40] La expresión mundo hay que entenderla no en el sentido de una realidad exterior, eliminada por la duda, sino como el ámbito al cual apunta el pensamiento y que está por ser determinado justamente en la búsqueda.

Descartes se pregunta si no habría alguna cosa diferente de las que ha juzgado inciertas y de la cual no pueda caber ninguna duda.[41] Parecía, sin embargo, que todo había sido examinado sin encontrar nada absolutamente cierto, nada ante lo cual la duda desapareciera.

Ha logrado Descartes convencerse de que no hay nada en el mundo, que no hay mundo sino solo pensamientos quizá producidos por él mismo y que los considera falsos. Si se ha convencido de que no hay nada en el mundo, ni cielo, ni tierra, ni espíritu, ni cuerpo alguno incluido el suyo, ¿se sigue de allí que él no sea, es decir, que no exista en absoluto? «No, por cierto», responde Descartes, «yo existía, sin duda, si me he convencido, o si solamente he pensado algo».[42] De la no existencia de todo se sigue la existencia indudable de aquel que se ha convencido o ha pensado que nada existía.

El genio maligno podrá engañarlo respecto de todo, pero jamás podrá hacer que él no sea, no exista, mientras piensa y afirma que todo es falso, pues la existencia es imprescindible para inclusive poder ser engañado. La hipérbole metafísica del genio maligno necesita de Descartes para poder engañarlo y no puede hacerlo en lo que respecta a su propia existencia. Él es la condición de posibilidad esencial del poder ser engañado. «Soy, existo»,[43] afirma Descartes. Esta proposición enfática no puede ser invalidada por la duda, pues si dudo que ella sea verdadera, pienso, y si pienso soy, existo. Ni un genio maligno ni un Dios engañador pueden prescindir de mí para engañarme. Descartes ha encontrado el punto arquimédico que

---

[40] *Cf. ibid.*, tomo IX-1, p. 19. Para la previa e irremediable positividad, *cf.* Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1003b10 y Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt: Vittorio Klosterman, 1954, pp. 6ss.

[41] *Cf. A.T.*, tomo IX-1, p. 19.

[42] *Ibid.*

[43] *Ibid.*, tomo VII, p. 25.

buscaba,[44] la primera certeza absoluta que surge de la evidencia radical de la propia existencia, del propio pensar.[45]

La ficción del genio maligno la destruye Descartes cuando, en la tercera Meditación, demuestra la existencia de Dios, existencia que obviamente no puede ser consecuencia de un engaño del genio maligno, ya que para que fuera así tendría que él poseer esa idea, y como él no puede causarla por lo que implica de absoluto esa idea, Dios existe. Así queda fundamentada la verdad como lo claro y lo distinto, propiedades de la idea cierta. No necesito recurrir al genio maligno para explicar el error y la falsedad, y sí debo recurrir a Dios para encontrar la verdad aunque los criterios de esta los contenía la primera verdad, la de mi existencia. Explicar la naturaleza de esa peculiar circularidad, ya señalada por los objetores de Descartes, es exceder los límites de estas observaciones.

Sí, sin duda a Descartes hay que leerlo hoy más que nunca. Sin duda.

---

[44] *Cf. ibid.*, tomo IX-1, p. 19.

[45] *Cf. ibid.*, tomo VII, p. 25: «[...] Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum».

¿Por qué leer a Spinoza hoy?

FIDEL TUBINO

Las historias de la filosofía son narrativas que construyen hilos conductores entre las obras de los filósofos, pero son a la vez testimonios de injustificados sesgos e indebidas omisiones. Cuando se convierten en la historia de un conjunto de «-ismos», dejan de dar cuenta de la historia viva del pensamiento. Las taxonomías que clasifican el pensamiento de los filósofos en escuelas de pensamiento (idealismo, realismo, pragmatismo, etcétera) son recursos didácticos y por lo mismo útiles para que el neófito pueda ubicarse provisionalmente en la historia de la filosofía. Tienen un valor instrumental, pero no debemos olvidar que simplifican, esquematizan y, por lo tanto, ocultan la originalidad del pensamiento vivo de la obra particular de los autores. Los «-ismos» son clasificaciones estáticas que es preciso saber abandonar. Así, es posible afirmar que cuando se nos vuelve insostenible percibir a Spinoza como un racionalista, a Hegel como un idealista o a Kierkegaard como un existencialista, es que hemos empezado verdaderamente a comprenderlos.

Sin embargo, con facilidad y ligereza, en las historias de la filosofía se agrupan las obras de los filósofos en un conjunto de «corrientes generales» o tipologías que eclipsan las divergencias internas y subrayan las convergencias externas que existen entre ellos. El uso de tipologías como punto de partida para acercarse a la comprensión de la obra de un filósofo puede muy fácilmente distorsionar la recepción de los textos y ocultar la originalidad de sus aportes. No olvidemos que las tipologías son construcciones teóricas, categorías generales, sincrónicas, que no dan cuenta del flujo

viviente de las obras. No olvidemos tampoco que —como bien decía Paul Ricoeur— «la tipología se ubica en el plano del pensamiento clasificador; tiene sin duda una función pedagógica en tanto que orienta al que se inicia hacia una esfera de problemas y soluciones; crea una expectativa dirigida en un cierto sentido [...] brevemente, sirve para —en una primera aproximación— identificar una filosofía en un grupo familiar [racionalismo, empirismo, etcétera]. Pero la comprensión históricamente auténtica comienza precisamente en el momento en que esta identificación se detiene [...] La unidad de una filosofía es una unidad singular. No es —diría yo, en un lenguaje spinozista— un género común, sino más bien una esencia singular. Y el pasaje del tipo y el género a la esencia singular opera una verdadera revolución en la comprensión».[1]

Racionalismo y empirismo son las tipologías convencionales en las que se suele subsumir la obra de los filósofos modernos. Desde esta taxonomía, para que un filósofo como Spinoza aparezca clasificado como un racionalista cartesiano, se tiene previamente que segmentar su obra, para luego soslayar sus reflexiones sobre la ética de la condición humana o sobre el estado democrático, como si fueran prescindibles o irrelevantes. Sin embargo, creo que es justamente allí, donde Spinoza deja de ser cartesiano, que se encuentra el aporte y la originalidad de su filosofía. Y de ello voy a intentar dar cuenta en este breve ensayo.

En el presente artículo voy a ensayar una presentación anticonvencional del pensamiento de Spinoza. Trataré de mostrar que, pese a la vigencia de las tipologías, la filosofía de Spinoza no es un mero desarrollo del cartesianismo, y que la singularidad de su pensamiento es ajena al racionalismo moderno. Asimismo, que ni su ética ni su metafísica son cartesianas y que la esencia singular de su obra dista más de René Descartes que de librepensadores judíos heréticos portugueses con los cuales Spinoza estuvo en contacto y que influyeron directamente en su formación intelectual, tales como Uriel da Costa o Juan do Prado. No voy a desarrollar esta última mención en el presente ensayo, me limitaré a presentar su filosofía a partir de lo que lo distingue de Descartes, en seis partes. En una primera parte destacaré la

[1] Ricoeur, Paul, *Histoire et vérité*, París: Du Seuil, 1955, p. 50.

diferencia de motivación que anima la obra de ambos pensadores para, en una segunda y tercera, precisar la diferencia específica entre el método y la metafísica spinozista en relación al método y el contenido de la metafísica cartesiana. Finalmente, en las tres últimas partes intentaré precisar, a la luz de su metafísica no dualista, los rasgos característicos de la ética de Spinoza como una ética de la liberación del deseo adaptada a la condición humana.

I. Intencionalidades divergentes

A diferencia de Descartes, la filosofía de Spinoza tiene una motivación básicamente ética. Reúne, sin embargo, y allí está su genialidad, la intención ético-política con la intención metafísica, a tal punto que creo legítimo decir que en él la ética y la metafísica son como dos caras de la misma medalla. En metafísica, Spinoza es no dualista; en ética, desarrolla una peculiar concepción de la libertad como autoconciencia liberadora de la pulsión de vida (*conatus*); y en filosofía política, se revela como uno de los grandes fundadores del liberalismo moderno. No se trata —como aparentemente podría pensarse— de una obra inconexa; por el contrario, su ética solo se puede entender a la luz de su metafísica, y su filosofía política adquiere pleno sentido a la luz de su ética. Su obra constituye, por ello, en *stricto sensu*, un sistema conceptual.

Su opción por la libertad de pensamiento lo llevó a enfrentarse y ser expulsado de la comunidad judía a la que pertenecía y a no aceptar cátedras en universidades prestigiosas de la época. Spinoza fue un librepensador incomprendido en su momento, un liberal a destiempo. «La verdadera preocupación de Spinoza», dice Robert Misrahi, uno de sus más importantes comentaristas, «es la lucha contra lo que se llama desde Hegel alienación y que en Spinoza recibe el nombre de dependencia y de coerción: [supersticiones], malas pasiones, violencias, tiranía política, dogmas religiosos y sociales [...] Su ejemplo es una perpetua incitación a desconfiar de los falsos bienes, de los falsos valores y de todas las mistificaciones».[2] Y yo

[2] Misrahi, Robert, *Spinoza*, Madrid: EDAF, 1975, p. 14.

añadiría: incitación también a desconfiar de nuestros deseos, sensaciones, evidencias y de todas aquellas creencias que se han instalado en nuestras mentes sin el ejercicio de la deliberación crítica y el libre consentimiento de nuestra razón. No olvidemos que los seres humanos disponemos de una gran capacidad de autoengaño, que nos sentimos con frecuencia libres sin serlo, solo porque ignoramos las causas que nos determinan a hacer lo que hacemos o a escoger lo que elegimos. La servidumbre humana, que es este estado de falsa conciencia, es el estado habitual de la condición humana. Lo propio de «la falsa conciencia» son las ideas inadecuadas, y estas son a su vez la causa de las pasiones, es decir, de las emociones padecidas, no actuadas. Las pasiones son aquellos afectos que nos gobiernan y sobre los que no tenemos ningún control. «Llamo servidumbre a la impotencia del hombre para gobernar y contener sus afectos».[3] La servidumbre humana es el reino de las pasiones. La ética de Spinoza parte de allí. Antes que una reflexión sobre lo que debemos hacer, sobre el mundo de los imperativos ideales, es una reflexión sobre por qué habitualmente no hacemos lo que racionalmente sabemos que debemos hacer. «En efecto», nos dice Spinoza, «el hombre sometido a los sentimientos no depende de sí mismo, sino de la fortuna, cuyo poder es tal que se encuentra frecuentemente constreñido a hacer lo peor incluso sabiendo qué es lo mejor».[4] Y es por ello que los seres humanos se enfrentan mutuamente, se oponen unos a otros, como si la lucha fuera nuestro sino, parte de nuestro estado de naturaleza, pues es básicamente porque «los hombres están dominados por sentimientos que son pasiones, que se pueden oponer los unos a los otros».[5]

La *Ética* de Spinoza es un insuperable esfuerzo por entender por qué el ser humano, con frecuencia, se siente feliz sin estar realizado, o libre siendo esclavo. Por desentrañar cuáles son las verdaderas causas de la servidumbre humana, y entender por qué el ser humano, siendo siervo de sus pasiones, siente miedo a la libertad y por qué se refugia con tanta facilidad en falsos

---

[3] Spinoza, Baruch, *Etique*, traducido al francés por Roland Caillois, París: Gallimard, 1954, parte IV, Prefacio, p. 239. Hay traducción al castellano: *Ética*, México: FCE, 1977.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*, parte IV, proposición XXXIV, p. 272.

ídolos. Este esfuerzo lo condujo a ir y venir de la ética a la gnoseología, y de la gnoseología a la metafísica y viceversa, como si intuyera desde un inicio que es solo desde un punto de vista holista que estos problemas deben ser abordados.

Si esto es así, entonces es posible percibir que la problemática a la que intenta dar respuesta la obra de Spinoza no es la misma que la de Descartes. La filosofía cartesiana está centrada básicamente en una problemática epistemológica. Descartes estaba interesado en proporcionarle a la ciencia moderna, a la física matemática de Galileo, el marco filosófico que le es propio. A Spinoza le interesa entender en qué consiste nuestro potencial vital como seres naturales —*conatus*— y cómo puede ser constreñido por las pasiones, le interesa entender el proceso de liberación del deseo, el acceso al goce. Así, el estado de felicidad, que es el fin último del deseo humano según Spinoza, es más que una sensación subjetiva y pasajera, es como un estado estable de beatitud, una actividad que dura en el tiempo, que no termina y que nos permite la expansión plena de nuestro ser, de nuestra energía creadora, es decir, de nuestro *conatus*. En otras palabras, del deseo y esfuerzo por perseverar en nuestro ser. El *conatus* es el motor que nos empuja a avanzar, a superar la falsa conciencia, el conocimiento basado en ideas inadecuadas, que es aquel en el que habitualmente nos encontramos. Así, por ejemplo, la idea de que somos individualidades subsistentes, mónadas autocentradas, es una idea inadecuada que nos somete a deseos y afectos particulares sobre los que no podemos tener ningún control. El *conatus* es la fuerza que nos libera de la servidumbre, que nos impulsa a ser lo que podemos ser. Es el corazón de la ética de Spinoza.

II. La vigencia de la síntesis

La metafísica y la ética de Spinoza son —si lo son— cartesianas en la forma, en la apariencia. Pero no lo son, ni en apariencia, en su contenido. Así, en relación al método de exposición metafísica, mientras Descartes utiliza el análisis, Spinoza utiliza la síntesis. Esta no es una opción ligera; expresa valoraciones y posiciones en torno a las distintas formas del razonamiento

que vale la pena analizar. Descartes opta por el análisis porque considera que es el método más indicado para la exposición filosófica. Considera que «el análisis muestra el verdadero camino por el cual ha sido descubierta metódicamente una cosa, y hace ver cómo dependen los efectos de las causas [...] La síntesis, por el contrario, siguiendo un camino completamente diferente, y como si examinara las causas por sus efectos, aunque muchas veces prueba los efectos por las causas, demuestra claramente en verdad lo que se halla contenido en sus conclusiones [...] Yo —decía— he seguido únicamente el método analítico en mis Meditaciones, porque me parece el más verdadero y el más adecuado a la enseñanza».[6] Descartes está preocupado, pues, no solo por exponer lo que piensa. Desea enseñar, es decir, conducirnos a descubrir por nosotros mismos el rumbo que él ha elegido y de esa manera persuadirnos a optar libremente por su elección. Hay, en su opción por el análisis como forma de exposición metafísica, una paradójica motivación retórica. No olvidemos que Descartes expulsó a la retórica de la filosofía, de aquella olvidada filosofía que hizo de las matemáticas un paradigma para la reflexión.

En su *Ética*, que es sin duda su obra más importante, Spinoza, por el contrario, utiliza la síntesis como método de exposición, por considerarla —por razones que tienen que ver con el núcleo de su pensamiento— la más pertinente, pues «el orden de las ideas es el mismo que el orden de las cosas».[7] Esto quiere decir que en el orden de la exposición filosófica lo adecuado es empezar por los antecedentes, es decir, por lo que es ontológica y lógicamente anterior, no por los consecuentes. Exponer es explicar, y explicar es expresar, desenvolver, desarrollar un asunto desde sus causas.[8]

Si exponer es explicar, y ello es descubrir desde las causas, la exposición debe empezar por las causas y no por los efectos, para desde allí remontarse

---

[6] Descartes, René, citado en: Schulz, Walter, *El Dios de la metafísica moderna*, México: FCE, 1961, pp. 57-58.

[7] Spinoza, Baruch, *Ethique*, p. 19.

[8] *Cf.* Schulz, Walter, *o.c.*, p. 64. Véase, también, la sugerente introducción de Gilles Deleuze a su libro *Spinoza et le probléme de l'expression*, París: Editions du Minuit, 1969. Hay traducción al castellano: *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona: Muchnik, 1996.

deductivamente —según el modelo geométrico— al conocimiento de todo lo demás. Spinoza parte del supuesto de que existe un isomorfismo básico entre el orden del pensamiento y el orden de la realidad, y que lo que es lógicamente anterior es, en el orden de la realidad, principio, axioma, fundamento. En esto sí es un cartesiano.

III. Una metafísica no dualista

En el orden de los contenidos de la metafísica, las divergencias entre Spinoza y Descartes son aún más notables. A diferencia de Descartes, que es básicamente dualista en su concepción de lo real, es decir, de la sustancia —*res cogitans, res extensa*—, la metafísica de Spinoza es una ontología holista. No hay pluralidad de sustancias, lo real es —en última instancia— idéntico, la multiplicidad sustancial es aparente. La sustancia es, en última instancia, una. «Por sustancia», dice Spinoza, «entiendo lo que es en sí y es concebido por sí, es decir, aquello cuyo concepto no tiene necesidad del concepto de ninguna otra cosa para ser formado».[9] Lo real, es decir, lo sustancial, no necesita de nada externo para ser concebido. Y esto porque —a diferencia de Descartes— lo que subsiste no puede haber sido creado, es «causa de sí». Como bien dice al respecto Walter Schulz, «con su definición de la *causa sui* sobrepasa Spinoza toda la tradición. *Causa sui* no significa que un ser se haya producido una vez en el tiempo, pero tampoco significa que Dios persevere en el ser en virtud de su omnipotencia [...] Este concepto designa el estado de una sustancia que no carece de nada, que en cuanto algo que se basa en sí mismo no es comprensible por medio de otro, sino solo por sí mismo, y de ahí que —singular en su género— se deba pensar solo como *ens absolute infinitum*, es decir, como Dios».[10]

La multiplicidad emana de la unidad básica de lo real, no es independiente de ella. De ella procedemos y hacia ella vamos. El dualismo alma-cuerpo, espíritu-materia, extensión-pensamiento, es analítico, mental, no es real. A los ojos de Spinoza, Descartes confundiría estos dos planos, por ello postula

---

[9] Spinoza, Baruch, *Etique*, parte I, definición III, p. 19.

[10] Schulz, Walter, *o.c.*, p. 64.

las dualidades mencionadas como si fueran ontológicamente fundadas, cuando en verdad son emanaciones finitas, expresiones determinadas, atributos de la sustancia que expresan su esencia insondablemente infinita.

Para Spinoza, los límites de lo real no son los límites de lo cognoscible. Nuestro conocimiento de la totalidad es parcial, limitado, finito. La extensión y el pensamiento son solo expresiones determinadas y finitas de las infinitas expresiones de la totalidad. Que la sustancia se postule como infinita quiere decir que es como el universo, carente de límites, carente de exterioridad. Que lo real no se agota en sus expresiones finitas es una afirmación que se deriva de su determinación como infinita. La naturaleza que nos rodea, las plantas, los animales, las montañas —la *natura naturata*—, es expresión privilegiada del atributo de la extensión, pero la totalidad de lo real no se agota en las expresiones de uno de sus infinitos atributos. Está en ellas, es inmanente a las cosas, es la naturaleza, pero no se agota en ella. Es más que ella, no tiene límites.

Desde una concepción holista de la sustancia como la que maneja coherentemente Spinoza, no tiene sentido hacer diferencia entre Dios y la naturaleza. Dios es la naturaleza, pero no se limita a ella. Por ello, el consabido «panteísmo» en el que se suele rotular la concepción de Dios de Spinoza es y no es cierto. No es una tipificación adecuada, justa, sino el resultado de una lectura simplista de su metafísica. Podríamos decir que Spinoza es panteísta en un sentido limitado, pero en sentido amplio es más que eso.

A diferencia de Descartes, que se encuentra más acorde con la tradición judeo-cristiana, Spinoza no concibe a Dios como un ente trascendente al mundo, una sustancia perfecta ajena a la naturaleza. En la metafísica de Spinoza, por el contrario, Dios no es externo al mundo, pero tampoco se limita a él, pues es infinito y, en tanto infinito, el mundo no es su límite. Los humanos, como seres individuales, carentes, imperfectos, finitos, no somos sustancialmente consistentes. Somos apariencia transitoria, lábil, sujeta a la duración en el tiempo; pero somos, paradójicamente y al mismo tiempo, expresiones finitas de la Divinidad y por ello participamos en cierto modo de la eternidad. Somos parte de esta Divinidad omniabarcadora, inmanente, trascendente, encarnada, sin límites. Una Divinidad insondable, más allá del bien y del mal.

Esta concepción holista de la Divinidad le valió a Spinoza no solo la expulsión de su comunidad de origen sino la desaprobación de la Iglesia católica y de las iglesias cristianas. Spinoza es un pensador atópico. Lo que sucede es que la filosofía de Spinoza es heterodoxa y, por lo mismo, difícil de clasificar, de encontrarle un lugar sin deformarla o reducirla a una de sus partes. Por ello, decía al comienzo, me resulta imposible definirlo como una prolongación del cartesianismo sin cometer injusticia.

IV. Hacia una ética de la libertad

La vida de Spinoza es también, y sobre todo, un testimonio coherente de la libertad de pensamiento en una época en la que su ejercicio era percibido como una afrenta a las instituciones oficiales. No por casualidad, «Spinoza fue excluido muy pronto de la comunidad de los judíos portugueses de Ámsterdam, es decir, excomulgado desde el punto de vista religioso y también desde el punto de vista social, esto es, considerado como un no-judío. Pero este no-judío, traidor a los ojos de los judíos ortodoxos, no era sin embargo un "cristiano" a los ojos de los no-judíos».[11] Curiosamente, fue anatemizado tanto por ateo como por panteísta, lo cual demuestra la nula comprensión de su pensamiento. Vinculado estrechamente a los liberales que luchaban contra la monarquía vigente en Holanda, Spinoza fue para cristianos y judíos un filósofo peligroso, un pensador herético y, en palabras nuestras, un héroe de la libertad de pensamiento.

En Spinoza, la metafísica es el corazón de la ética. Nada es contingente, todo es necesario: este es el gran postulado metafísico de su pensamiento sobre el que se erige paradójicamente su filosofía de la libertad. ¿Cómo conciliar la libertad con la necesidad, con el determinismo? El contraste con Aristóteles es muy claro, ya que para él, la ética presupone la diferenciación entre el ámbito de la *physis* (el reino de la necesidad) y el ámbito del *ethos* (donde reina la contingencia). La libertad de elección, según Aristóteles, presupone disposiciones adquiridas, hábitos heredados que predisponen a

[11] Misrahi, Robert, *o.c.*, p. 15.

la voluntad pero que no la determinan. Presupone asimismo la modificabilidad de los hábitos, la formación de las virtudes. Las personas no se encuentran determinadas a elegir lo que escogen, a ser y actuar. Presupone, en una palabra, la contingencia.

La ética de Spinoza, por el contrario, declara el carácter ilusorio de la idea de contingencia. El libre arbitrio es un sentimiento subjetivo que existe mientras no somos concientes de las causas que nos conducen a elegir en un determinado sentido y no en otro. Nada de lo que sucede acontece casualmente. La libertad de escoger, la libertad de la voluntad, dice Spinoza, es una ilusión. El sentimiento de indeterminación es resultado de la ignorancia de las causas por las cuales deseamos lo que deseamos y actuamos en una determinada dirección. Los seres humanos habitualmente nos sentimos y declaramos libres cuando no encontramos obstáculos para realizar nuestros deseos. Pero una cosa es la libertad, es decir, la expresión liberadora de nuestra pulsión de vida, y otra cosa el sentimiento subjetivo de ser libres. Generalmente no coinciden. El sentimiento de libertad es resultado de la ignorancia de las causas de nuestros deseos.

Pero la libertad no es ausencia de obstáculos, y no es tampoco autodeterminación. ¿Qué es, pues, la libertad? La libertad, según Spinoza, no es lo contrario del determinismo. La libertad presupone la autoconciencia de la necesidad. Lo contrario a la libertad es la servidumbre, la coacción, el constreñimiento, no la necesidad según la cual todo acontece. «Es libre», dice Spinoza en este sentido, «lo que existe por la sola necesidad de su naturaleza y está determinado por sí solo a actuar: se dice que es necesario o constreñido lo que está determinado por otra cosa a existir y a producir algún efecto en una condición cierta y determinada».[12] Es libre aquel que vive en conformidad con su naturaleza, aquel que no se deja constreñir por la fuerza de las pasiones internas o por la presión de las opiniones externas. Es libre quien vive y obra determinado por su propia naturaleza. La idea spinozista de libertad no es pues equivalente a la idea kantiana de autonomía. La autonomía kantiana del imperativo categórico implica la elección del autoconstreñimiento. La idea spinozista de la libertad no

[12] Spinoza, Baruch, *Ethique*, parte I, definición VII.

implica el constreñimiento de nuestra naturaleza, al contrario, implica su liberación. Ese es el camino de la verdadera felicidad, es decir, de aquella que no es lábil, pasajera, fútil, aparente. Para vivir en conformidad con la propia naturaleza hay que conocerla, pero no basta el autoconocimiento. La autoconciencia de lo que somos esencialmente por naturaleza, es decir, pulsión, *conatus*, es el punto de partida, no el punto de llegada. El punto de llegada es la modificación de nuestra manera de vivir, de nuestro *habitus*, es nuestra integración en el *conatus* cósmico del que somos expresión pasajera y eterna.

Spinoza sostiene, en esta dirección, en su *Ética demostrada según el método geométrico*, que en los seres naturales, incluida la especie humana, habita un deseo y un esfuerzo por perseverar en su ser.[13] Y el deseo y esfuerzo «por el cual cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser» es lo que hemos llamado *conatus*.[14] El *conatus* abarca el llamado instinto de conservación, mas no se limita a él. Es la energía vital que nos habita y que se expresa de múltiples formas, muchas de ellas inconcientes. Pero no debemos confundir este deseo esencial —*conatus*— con los deseos contingentes. Los deseos contingentes tienen que ver con la conciencia de la carencia de algo que percibimos como valioso en un determinado momento. Tienen su origen en fantasías, en falsos ídolos. Su satisfacción no conduce al sosiego anímico.

Muchos de estos deseos son incluso producidos y manipulados artificialmente. El deseo esencial —*conatus*— tiene que ver con nuestra disposición esencial, su liberación presupone el conocimiento de las causas de nuestros deseos contingentes y, mediante este conocimiento, la reorientación, la transformación de estos, no su represión, no el autoconstreñimiento. Esta diferencia entre el deseo y los deseos contingentes la encontramos expresada en Spinoza en la distinción que hace entre apetecer y desear. El deseo surge de la conciencia del apetito. Es el apetito conciente de sí mismo.

---

[13] *Cf. ibid.*, parte III, proposición VI.
[14] *Cf. ibid.*, parte III, proposición VII.

V. Hacia una ética del deseo

Si alguna definición se puede dar de ética desde la filosofía de Spinoza, habría que decir que la ética es el camino de la autoconciencia y la praxis de la liberación de la servidumbre humana que proviene de dicha autoconciencia.

La autoconciencia no es una autorreflexión puramente especulativa. Es un proceso que conlleva cambios, tanto en nuestra forma de percibir el mundo, como en nuestra manera de vivir y de relacionarnos con los demás y con la naturaleza. Los cambios en nuestra manera de entender el mundo engendran cambios en nuestra manera de habitarlo. La reforma del entendimiento no está ausente de implicancias éticas. La reforma del entendimiento implica nuevas formas de vida, nuevas maneras de relacionarnos con nuestros afectos, de posicionarnos existencialmente en el mundo, nuevos modos de ser. La ética es el camino de la autoconciencia liberadora, de la ampliación de nuestra capacidad de vivir y de obrar.

Sin embargo, la ética es, al mismo tiempo, una soteriología, es decir, una vía de salvación que busca la salud del alma. Una vía de *accesis* que involucra un ejercicio intelectual y corporal muy grande. Involucra también una conversión integral de nuestros afectos, y por lo mismo, de nuestro estar en el mundo. Por ello, concluye Spinoza su *Ética* diciendo que «sí, es verdad, la vía que vengo de indicar parece muy ardua, sin embargo, se la puede encontrar. Y debe ser ciertamente tan ardua que se la encuentra muy raramente. Pues, ¿cómo sería posible que la salud, si estuviera a nuestro alcance y pudiera encontrarse sin dificultad, sea negligida por casi todos? Pero todo lo que es precioso es también difícil y raro».[15]

La liberación del Deseo se convierte, así, no en un hedonismo inmediatista, sino en una vía de *accesis* y, finalmente, de unión mística con la Naturaleza y, por medio de ella, con la Divinidad omniabarcadora que nos habita desde el inicio y de la cual somos expresión y parte. Para Spinoza, la ética es el lado práctico de la metafísica. Es la metafísica como tarea, como filosofía práctica.

---

[15] *Ibid.*, parte V, proposición XLII.

Pero retornemos a nuestro lugar de origen, del que raramente podemos prescindir. Me refiero al reino de las pasiones humanas. Como decíamos anteriormente, la gran pregunta de la ética de Spinoza es averiguar por qué al ser humano no le basta saber qué es lo mejor para hacerlo. Spinoza creía que ello se debía a la insondable fuerza de los afectos, que raramente ha sido tomada en cuenta en toda su magnitud y hondura en los tratados de ética. Recordemos que «el hombre sometido a los afectos no depende de sí», que ha perdido la capacidad de generarse un curso propio en el mundo.

En el cuarto capítulo de la *Ética*, Spinoza analiza a fondo la fuerza de los afectos. Los afectos, nos dice, son «las afecciones del cuerpo, por medio de las cuales el poder de actuar del cuerpo es aumentado o disminuido».[16] Distingue entre las emociones activas y las emociones pasivas. Las pasiones son las emociones pasivas, son afectos producidos por alguna causa exterior sobre los que no tenemos ningún control. Así, por ejemplo, el amor y el odio son emociones pasivas, pasiones del alma. El amor es un sentimiento que nos descentra, que nos hace, por lo mismo, vulnerables. Es una alegría asociada a una causa externa, la dependencia es ínsita al amor, pero hay niveles. El odio es también una pasión, un sentimiento que invade y que lo asociamos a una causa que viene de fuera. Muchos de nuestros afectos son producidos por fantasías, por ideas inadecuadas acerca de las causas que los producen. En este sentido, nos restan libertad. Vivir bajo el régimen de las pasiones es estar desbordados por el flujo de nuestros afectos, que son nuestros porque nosotros los vivimos, pero al mismo tiempo no lo son porque no somos su causa. Es estar constreñidos y coactados por los deseos contingentes, por las emanaciones de los cuerpos exteriores. Las pasiones nos vuelven dependientes, serviles, esclavos del mundo externo. Nuestro potencial vital —*conatus*— queda así a merced de la fortuna.

Sin embargo, la propuesta de Spinoza no va en la línea de la represión de los afectos, sino en su transformación. Un afecto deja de ser una emoción pasiva y se convierte en una emoción activa cuando nosotros, en virtud de la comprensión de su génesis, dejamos de padecerlo y nos convertimos en «causa adecuada». Y somos «causa adecuada» de nuestros afectos cuando

---

[16] *Ibid.*, parte III, definición III.

nuestros sentimientos se transforman en expresiones de nuestra propia naturaleza. Las emociones activas son afectos de los cuales somos agentes, es decir, de los cuales somos autores. La libertad es aquel proceso de autoconciencia a través del cual dejamos de padecer nuestras emociones (pasiones) y empezamos a actuarlas (emociones activas). Dicho de otro modo, es aquel proceso mediante el cual dejamos de ser «causa parcial» y nos convertimos en «causa adecuada» de nuestros afectos.

Pero los seres humanos nos encontramos habitualmente sometidos a las pasiones. Esto es propio de la condición humana. La fuerza de los afectos hace que la deliberación racional sea, con mucha frecuencia, una manera trunca de buscar orientarnos en la práctica. «Tengo esto por cierto, y lo hemos demostrado en nuestra *Ética*, que los hombres están necesariamente sometidos a los sentimientos, y por estar así constituidos se compadecen de los desgraciados, pero envidian a los afortunados y tienden más a la venganza que al perdón».[17] Esto quiere decir que ni el sentimiento de envidia ni el sentimiento de venganza llegan a desaparecer jamás, ni por obra y magia de la autocomprensión. La autoconciencia puede ayudarnos a contenerlos, a no darles curso, pero no a erradicarlos de nuestra naturaleza. En realidad, los seres humanos nunca llegamos a desposeernos de nuestra humana condición. La libertad no llega, por ello, nunca a ser un estado, es siempre proceso, tensión, paradoja.

VI. La genealogía de la moral

El punto de partida de la ética es la comprensión de la naturaleza humana, no la formulación de un modelo de vida buena. Los modelos de vida buena aparentemente son fines últimos, *telos* de la vida humana, pero, bien analizados, no son causa sino efecto de nuestros apetitos. Es porque los deseamos que aparecen como si fueran perfectos y no al revés. Nos seducen y atraen como si fueran causa final porque los apetecemos. El deseo es su origen.

---

[17] Spinoza, Baruch, *Traité politique*, París: Garnier Flammarion, 1966, capítulo I, § 5, p. 13. Hay traducción al castellano: *Tratado político*, Madrid: Alianza Editorial, 1986.

El deseo es el *arché*, es decir, la causa, el principio que subyace a nuestras representaciones sobre el bien y el mal. «Consideradas en sí mismas [las nociones del bien y del mal] no son sino modos de pensar», que «no indican nada positivo [o privativo] en las cosas», pues «una sola y misma cosa puede ser [según el estado del sujeto] al mismo tiempo buena y mala. Así por ejemplo, la música es buena para el melancólico pero mala para el afligido, y para el sordo, en cambio, no es ni buena ni mala»,[18] y así sucesivamente. En otras palabras, diríamos nosotros, hay no una sino muchas formas de concebir el bien y el mal, y la determinación de los contenidos que estas nociones adquieren es situacional, contextual, histórica.

Por otro lado, en términos generales, las nociones del bien y del mal presuponen «una idea del hombre que sea como un modelo de la naturaleza humana»,[19] en comparación con la cual determinamos lo bueno y lo malo. Así, pues, entendemos por «bueno, aquello que sabemos ciertamente que es un medio para acercarnos más y más al modelo de la naturaleza humana que nos hemos propuesto».[20] Y entendemos por malo «aquello que sabemos ciertamente que nos impide reproducir dicho modelo. Además, diremos que los hombres son más perfectos o menos perfectos, según se aproximen más o menos a ese mismo modelo».[21]

La idea de causa final (*telos*) en ética, es decir de perfección, de «modelo de vida buena», «no es más que el apetito humano mismo en cuanto se lo considera como el principio o la causa primaria de una cosa. Por ejemplo, cuando decimos que la causa final de tal o cual casa ha sido habitarla, ciertamente no entendemos nada más sino que un hombre, por el hecho de haber imaginado las ventajas de la vida doméstica, ha tenido el apetito de edificar una casa. Por lo que el habitarla, en cuanto se considera como causa final, no es nada más que ese apetito singular, que en realidad es una causa eficiente [motora], considerada como primera, porque los hombres ignoran comúnmente la causa de sus apetitos».[22] Por lo tanto, los modelos

[18] *Ibid.*
[19] Spinoza, Baruch, *Ethique*, parte IV, Prefacio.
[20] *Ibid.*
[21] Spinoza, Baruch, *Traité politique*, capítulo I, § 5, p. 13.
[22] *Ibid.*

de vida buena, independientemente de sus contenidos sustanciales, no son expresiones de estados de perfección de la naturaleza humana. Son modelos de perfección porque los deseamos. Son modos de pensar, mistificaciones elaboradas a partir de nuestros deseos, no son la causa final a la que ellos se dirigen.

Los seres humanos, podemos concluir, nos hemos acostumbrado «a llamar perfectas o imperfectas las cosas naturales, más por prejuicio que por un verdadero conocimiento de estas cosas».[23] El autoconocimiento adopta en Spinoza la forma de una autorreflexión desmitificadora, que desenmascara falsas verdades al remitirlas a su génesis. Es parte de la libertad como tarea el librarnos de estas falsas representaciones, que esclavizan a los hombres a deseos ignotos y que impiden la ansiada liberación de los falsos ídolos.

VII. A manera de conclusión provisional

Finalmente, podríamos decir que la ética de Spinoza nunca abandona el punto de partida porque es plenamente conciente del carácter fundante de las pasiones en la convivencia humana. Una ética a la medida del ser humano no puede desentenderse del estudio de la fuerza y del rol de los afectos. Sin embargo, «la mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la manera de vivir de los hombres, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes comunes de la Naturaleza, sino de cosas que están fuera de la Naturaleza. Más aun, parecen concebir al hombre en la Naturaleza como un imperio dentro de otro imperio».[24] Spinoza no considera los afectos como vicios o defectos propios de la condición humana. En ética y en política, a Spinoza no le interesa elaborar modelos de perfección de vida buena o utopías sociales incapaces de alcanzar en la práctica, ni paradigmas que no tomen en cuenta a la servidumbre como un determinante de la convivencia. La ética es para los que están dentro de la caverna platónica,

---

[23] *Ibid.*

[24] Spinoza, Baruch, *Ethique*, parte III, Prefacio.

para los que vivimos gobernados por los deseos contingentes, sometidos a las pasiones sin saberlo. Es para nosotros, es decir, para aquellos seres humanos para los cuales la liberación es un deseo, una posibilidad, no una realidad tangible.

Su ética y su política no son utopistas. «He tratado de explicar de una manera rigurosa e indiscutible, y según la condición de la naturaleza humana, la doctrina que mejor puede coincidir con la práctica».[25] Spinoza no es un moralista, no mira la condición humana desde arriba, no la juzga; la comprende. «Los filósofos», nos dice, con frecuencia «ríen, se quejan, reprochan, y los que quieren parecer mejores hasta maldicen. Se imaginan sin duda que cumplen una misión divina y que alcanzan la máxima sabiduría haciendo elogios a una naturaleza humana inventada para acusar de este modo más despiadadamente la que existe de hecho. No conciben a los hombres tal como son sino tal como ellos quisieran que fuesen. Por ello, con frecuencia, en lugar de escribir una ética escriben una sátira».[26]

Por el contrario, si alguna ética filosófica no es una sátira de la naturaleza humana, esa es la ética de Baruch Spinoza. Una ética al mismo tiempo optimista y crudamente realista. En todo el sentido de la palabra, una ética hecha a la medida humana.

---

[25] Spinoza, Baruch, *Traité politique*, capítulo I, § 5, p. 13.
[26] *Ibid.*

¿Por qué leer a Kant hoy?

François Vallaeys

Preámbulo

Parodiando el mismo título de una obra de Kant, el presente ensayo parte de una molestia sobre el lugar común: es posible que Kant tenga razón en teoría, pero en la práctica, ¡no funciona! Una larga y repetida interrogación como profesor de filosofía dictando en el Perú el pensamiento de Kant desde hace más de una década es: ¿por qué razón Kant, a pesar de todo el respeto que se le prodiga oficialmente, es al mismo tiempo, oficiosamente, tan poco comprendido y apreciado?, ¿por qué motivo circulan sobre él tantos prejuicios y lugares comunes, que se repiten hasta el cansancio en los pasillos de las facultades de filosofía y que condenan desde el inicio los pusilánimes intentos de leerlo por parte de los estudiantes?, ¿por qué tantos repiten que es un filósofo «formalista», «rigorista», «universalista abstracto», «dualista», sin ser por eso discípulos de Hegel, ni haber leído una sola línea de su *Filosofía del derecho*? Es como si las críticas posteriores, transformadas en lugar común, se adelantaran siempre a la lectura previa del filósofo de Königsberg, mermando sistemáticamente los alcances de su estudio y la posibilidad de fecundar los debates contemporáneos con sus tesis.

No queremos aquí dedicarnos a un trabajo de sociología de las mentalidades universitarias latinoamericanas para responder a esta pregunta. Pero queremos, como pedagogos, haciéndole honor al bicentenario de la muerte de un filósofo cuyo pensamiento necesitamos todavía con urgencia

—en un mundo que sigue dominado por el fanatismo metafísico de los dogmáticos y el pretendido «indiferentismo» de los relativistas, las dos actitudes oscurantistas de la razón que Kant había pretendido desterrar con su *Crítica de la razón pura*—,[1] proponer a los aficionados de filosofía unas cuantas reflexiones y herramientas para facilitar su orientación en la filosofía práctica kantiana y derrumbar, en la medida de lo posible, los prejuicios que dificultan todavía tanto su lectura. Quizá, ayudando a reconocer el malestar que provoca siempre la lectura de Kant, ayudaremos también a superar el malentendido.

I. Nostalgia de la sustancia y miedo al vacío: ¿inicios del malestar y del malentendido?

Loin de la sustancia: *jusqu'où*?

«Lejos de la sustancia: ¿hasta dónde?», pregunta fértil de Gérard Granel[2] que le permite apuntar hacia una dimensión esencial de la obra de Kant —y más allá de él, las orientaciones de Husserl y Heidegger—: este proceso de «des-sustancialización» de la experiencia, que hace de la noción de «sustancia» desontologizada una categoría (¡vacía!) del entendimiento, una

[1] Sobre la noción de «indiferencia» frente al anhelo metafísico y su carácter imposible y dogmático, ver el Prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. Como es de costumbre entre los comentaristas de Kant, citaremos todas las referencias a los textos a partir de la edición alemana de la Academia de Berlín: *Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, cada referencia indicando el volumen en cifras romanas, luego la página en cifras árabes. Solo la *Crítica de la razón pura* se citará siguiendo el uso común en sus dos ediciones originales mencionadas: A para la primera (1781) y B para la segunda (1787), la página en el original siguiendo a la respectiva letra.

[2] Granel, Gérard, «Más allá de la sustancia: ¿hasta dónde? Ensayo sobre la *kenosis* ontológica del pensamiento a partir de Kant», en: *Areté*, X (1998), pp. 103-115. El título traduce erradamente, en nuestra opinión, «loin» por «más allá», dando la impresión de que hay un lugar más allá de la sustancia, ¡sueño metafísico, diagnosticaría Kant! En realidad se trata de mantenerse lejos de la sustancia y de sus hechizos dogmáticos cosificadores, no de alcanzar algún otro hipotético lugar.

forma del pensar. Granel compara este gesto específico del filosofar que Kant inicia con una «*kenosis* ontológica», la *kenosis* siendo el movimiento mediante el cual Dios se vacía de su divinidad en el misterio de la encarnación. Kant ha sabido pensar lejos de la sustancia. Lejos de este ser en sí de la metafísica dogmática, claro está, pero también su obra está animada por un gesto profundo de «retirada» o de «vaciamiento» que (es nuestra primera hipótesis) puede explicar en parte el malestar y luego el malentendido que su filosofía, más de dos siglos después, no deja de suscitar. Tal como el movimiento perpetuo del mar que lame la tierra y se retira en burbujas, Kant nos describe el movimiento de la razón teórica que, en su sed de absoluto, viene hasta el límite de todo conocimiento posible —la totalidad, la cosa en sí, el primer comienzo, etcétera— y en su retirada deja el espacio mojado y fértil para la razón práctica. No es precisamente poesía lo que interpretamos aquí sino el corazón mismo del sistema: «Tuve que suprimir [o limitar] el saber para dar espacio a la fe», dice la famosa frase del segundo Prólogo de la *Crítica de la razón pura.*[3]

De ahí que la limitación (del saber) y el abandono (de las pretensiones) puedan, desde la misma negación, siempre teórica, permitir una profunda afirmación, siempre moral. Kant inventa la positividad de la negatividad, así como la astucia de la razón, sirviéndose de esta negación antes que Hegel.[4] Lo que Hegel inventará, y que no está en Kant, es la *superación* de esta negación que, al final de todo —desde el punto de vista del todo, que en Hegel, como es sabido, es lo verdadero— no era nada importante ni definitivo: se la podía negar a ella también. En Kant nada de eso es posible, sencillamente porque nadie se puede colocar en el punto de vista del todo,

[3] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura,* B XXX.

[4] Para el lector incrédulo, se le recordará que, desde el Prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura,* Kant nos invita a entender la «utilidad negativa» de la crítica directamente como «utilidad positiva», en cuanto permite (retirada fecunda) el «uso puro [práctico] de la razón» (*ibid.*, B XXIV- XXV). También el opúsculo *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (1784) es una demostración clara de las capacidades «dialécticas» —en sentido de Hegel— de la reflexión kantiana sobre la historia, y cómo Kant pudo concebir una «astucia de la naturaleza». La gran diferencia con la visión hegeliana de la historia es el carácter meramente reflexivo y no determinante de esa «idea» de historia.

el punto de vista del sol copernicano, para desde ahí decidir absolutamente el curso verdadero de las cosas.[5] No volverá nunca el filósofo sobre la imposibilidad de transformar la idea del mundo (trascendente) en mero concepto (inmanente): «la totalidad absoluta de toda experiencia posible no es ella misma una experiencia».[6] Así, nos quedamos permanentemente con la limitación, que nos fuerza a la «retirada», también permanente, haciendo aflorar sin cesar el vacío, lejos de la sustancia. Este vacío hay que soportarlo —no querer superarlo— y tener fe en su profunda fertilidad. No es cosa fácil. Es el desafío para el lector asiduo de Kant. Veamos qué tan presente está en el sistema.

Kant, el vacío y la retirada

En realidad, el vacío acecha por todas partes en la obra de Kant. Irrumpe muy a menudo en los momentos esenciales del sistema: primero, «*la*» filosofía no existe, sino solo se puede aprender a filosofar[7] y «*el*» filósofo no se encuentra en ninguna parte.[8] Luego, sabemos que los conceptos sin intuiciones son vacíos, y estas sin los conceptos perfectamente ciegas.[9] La misma noción de «sustancia» se vuelve una categoría del entendimiento, luego un concepto, ¡vacío![10] Obviamente, la definición misma de las ideas es que ellas son creaciones necesarias de la razón a las cuales ningún objeto que les corresponda puede ser dado en la experiencia.[11] Por el lado del sujeto, hay que recordar que el «yo pienso» es una mera función lógica formal de síntesis perfectamente vacía de por sí —y no una «cosa que piensa» cartesiana, ni mucho menos un alma—.[12] Y, finalmente, por el lado del

---

[5] Ver, por ejemplo, Kant, Immanuel, *Conflicto de las facultades*, VI, 83.

[6] Kant, Immanuel, *Prolegómenos*, IV, 328.

[7] «La filosofía es la mera idea de una ciencia posible, que no se da en ninguna parte en concreto» (Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A 838/B 866).

[8] *Cf. ibid.*, A 839/B 867.

[9] *Cf. ibid.*, A 51/B 75.

[10] *Cf. ibid.*, A 80/B 106.

[11] *Cf. ibid.*, A 327/B 383.

[12] *Cf. ibid.*, B 132ss.

sistema, que no se puede presentar, claro está,[13] entre las dos partes de la filosofía —el dominio de la naturaleza y el dominio de la libertad— yace, ¡un «inmenso abismo»![14]

Además, el método trascendental mismo está ligado al gesto de *vaciar* una determinada experiencia u objeto de todos sus contenidos empíricos para revelar la forma trascendental —¡vacía pero activa!— que determina su condición de posibilidad. En la filosofía práctica que nos interesa preferentemente aquí, Kant utiliza, en relación a la noción de ley (ética y jurídica), en dos oportunidades este método del «vaciamiento» para alcanzar los más importantes conocimientos, como son el imperativo categórico (en el campo moral) y el principio de publicidad (en el campo político): «La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. Ese objeto es o no el fundamento de determinación de esta última. Si fuese el fundamento de determinación de la misma, estaría la regla de la voluntad sometida a una consideración empírica, [...] y, por consiguiente, no sería una ley práctica. Ahora bien, si de una ley se separa toda materia, es decir, todo objeto de la voluntad [como fundamento de determinación], no queda de esa ley nada más que la mera forma de una legislación universal. Así, pues, un ser racional o bien no puede pensar sus principios subjetivos prácticos, es decir máximas como leyes universales, o bien tiene que admitir que la mera forma de los mismos, según la cual, *ellos se capacitan para una legislación universal*, por sí sola, hace de ellos leyes prácticas».[15] «Cuando abstraigo toda *materia* del derecho público [según las diferentes relaciones empíricas de los hombres en el Estado o incluso de los Estados entre ellos], como los profesores de derecho suelen representárselo, me queda todavía la *forma de la Publicidad* de la cual toda pretensión jurídica encierra en sí la posibilidad, puesto que sin ella no habría justicia [esta solo puede ser pensada como pública], y consiguientemente, tampoco derecho, puesto que el derecho solo puede ser dado por la justicia».[16]

---

[13] «únicamente puede esperarse una aproximación del sistema, no el sistema mismo» (Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, Prefacio, VI, 205).

[14] Kant, Immanuel, *Crítica de la facultad de juzgar*, V, 175.

[15] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, V, 27.

[16] Kant, Immanuel, *Paz perpetua*, VIII, 381. Este muy importante principio de publicidad

En ambos casos, se alcanza el principio buscado restándole a una ley todo su contenido. De ahí que no solo el «vacío» esté por todos lados presente en la filosofía de Kant, sino que él lo utiliza para alcanzar sus más preciados conocimientos. Y, sin embargo, no estamos frente a un pensamiento relativista, escéptico o irónico, sino frente a un sistema que logró fundamentar nada menos que la posibilidad de la cientificidad y de la moralidad universal —el cielo estrellado encima de mí y la ley moral en mí, que son las dos cosas sustanciales que constituyen el «mundo» desde el significado teórico (fenoménico) y desde el significado moral (nouménico)—.[17] Lo que demostraría cuán útil y fértil puede ser el vacío, recordándonos quizá a Lao Tse.

El miedo al vacío en el pensamiento occidental

¿Por qué el vacío no ha tenido en general buena prensa en Occidente? Si el pensamiento oriental ha hecho del vacío uno de sus temas de predilección, nuestro sentido común occidental lo concibe generalmente de modo peyorativo. Para nosotros, un estado de armonía se vive desde la emoción de la «plenitud», nos «llenamos» de alegría, mientras que el vacío esconde la depresión, lo mórbido, la muerte. El vacío produce vértigo y desequilibrio, nos deja «sin piso», nos da miedo y el deseo de salir corriendo de él para

---

ofrece a Kant la posibilidad de pensar un criterio para la facultad de juzgar política entre lo justo y lo injusto, en cuanto criterio de lo que llamaríamos hoy la «transparencia». Si una pretensión política no soporta la publicidad, y al contrario necesita del secreto para lograr su fin, es injusta. De igual modo, una pretensión que solo puede tener éxito gracias a su publicación debe de ser justa. Sobre la importancia arquitectónica de este principio en el sistema de Kant, ver nuestro artículo: Vallaeys, François, «La teoría kantiana de la política», en: *Areté*, IV (1992), pp. 397-413.

[17] Ver el famoso texto en la conclusión de la *Crítica de la razón práctica*, V, 161-162. Aprovechamos para hacer recordar que, contra el lugar común del «dualismo» kantiano, la distinción entre fenómeno y noúmeno no significa la «existencia» de dos mundos. No se trata de una distinción ontológica sino hermenéutica y epistemológica que permite considerar *el mismo objeto* desde una «doble significación», dice Kant (*Crítica de la razón pura*, B XXII-XXVIII). Como fenómeno lo significamos desde la perspectiva del conocer, como «cosa en sí» lo significamos desde la perspectiva del pensar. Claro que existen sobre este espinoso problema muchas tensiones en los textos de Kant, pero ellas mismas nos invitan a mayor cuidado antes de pegarle a Kant la etiqueta de «filósofo dualista».

reencontrarnos con algo pleno y consistente, lleno de presencia, de sentido, para tocar el suelo seguro, alcanzar el fundamento, contemplar la «sustancia» —lo que se mantiene debajo, dice la elocuente etimología—. Recordemos el miedo de Descartes en el inicio de su segunda Meditación: «La meditación que llevé a cabo ayer[18] me ha colmado el espíritu de tantas dudas que ya no está en mi poder olvidarlas. Y, sin embargo, no advierto de qué modo podría resolverlas; y como si de repente me hubiese precipitado en aguas muy profundas, me encuentro tan sorprendido que no puedo hacer pie en el fondo, ni nadar para sostenerme en la superficie. Me esforzaré, con todo, y seguiré de nuevo el mismo camino que había empezado ayer, apartándome de todo aquello en que podría imaginar la menor duda, exactamente como si supiera que es absolutamente falso; y proseguiré siempre en este camino hasta que haya encontrado algo cierto o, por lo menos, si no logro otra cosa, hasta que haya conocido con certeza que no existe en el mundo nada cierto».[19] Aquí el sentimiento que invade a Descartes no es el miedo a que todo sea dudoso, sino el miedo específico a «no poder hacer pie en el fondo, ni nadar en la superficie», el vértigo de sentirse «sin piso». La duda en cuanto tal ya no espanta, con tal que se pueda *fundamentar*, colocar en el fondo. Lo insoportable es el «sin fondo», contra el cual la razón se subleva con su principio *ad hoc*: «*nihil est sine ratione*», principio que Heidegger nos ha desplegado y declinado tan bien.

Pero si Descartes no ha leído a Kant, ¡Hegel sí! Aunque los dos filósofos alemanes representan, para nosotros sus herederos, dos modelos fundamentales para pensar nuestra modernidad, sin embargo son también de lo más contradictorios. Desgraciadamente, en la «guerra de los dioses» que opone a Kant y Hegel, el primero no ha podido responder a las críticas del segundo, mientras que el segundo no se ha privado de construir una serie de acusaciones —formalismo, rigorismo, dualismo, hasta terrorismo—[20]

---

[18] Descartes ha logrado en su primer día de «meditación» dudar de todo aparentemente de modo radical.

[19] Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, en: *Obras escogidas*, Buenos Aires: Sudamericana, 1967, pp. 223-224.

[20] Ver: Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires: Sudamericana, 1975.

que constituyen hoy el corazón de los lugares comunes difundidos sobre Kant. Desde nuestro tema del vacío, ¿podremos quizá encontrar este miedo al vacío y al alejamiento de la sustancia, que habría inclinado «*en sous-main*» (en secreto) Hegel hacia estas criticables críticas?

En ese sentido, descubrimos en su *Introducción a la estética*[21] una manera muy curiosa de criticar, no a Kant, sino a la filosofía de Fichte y las doctrinas estéticas de Schlegel, texto que apunta hacia la relación íntima y toda emocional que hay entre rechazo al vacío y anhelo de la sustancia. Según Hegel, en la filosofía de Fichte «el yo se convierte en el amo y señor de todo, y no hay nada, ni en la moral, ni en el derecho, ni en lo humano ni en lo divino, en lo profano y lo sagrado, que no deba ser previamente sustentado por el yo y no pueda, por lo mismo, ser suprimido por él. Asimismo, todo lo que existe en sí y por sí sólo es apariencia; en lugar de llevar su verdad y realidad en ellas mismas, las cosas sólo poseen la apariencia que reciben del yo, sometidas como están a su fuerza y arbitrio».[22] A partir de esta calificación de la filosofía de Fichte, empieza un sintomático reproche de vacío, concomitante con el deseo de lo substancial: «Se desprende que no puedo tomar en serio ni este contenido, ni su expresión y realización, pues *sólo se toma en serio lo que presenta un interés substancial, algo plenamente significativo* como la verdad, la moralidad, etc., un contenido que tiene ya para mí, como tal, un valor esencial, de forma que yo me transformo en esencial yo mismo, por mí mismo, en la medida en que me sumo en este contenido y me identifico con él a través de todo mi saber y toda mi actividad [...] Este punto de vista de un yo que establece y destruye todo, para el cual ningún contenido es absoluto ni existe por sí mismo, a sus ojos no aparecerá nada que tenga un carácter serio, pues el formalismo del yo es la única cosa a la que atribuirá valor».[23]

Al final se conjuga perfectamente el pedido de contenido sustancial y la condena casi moralista del «formalismo del yo» y su vacuidad: «Cuando el yo adopta este punto de vista, todo le parece mezquino y vano, a

[21] Hegel, G.W.F., *Introducción a la estética*, Barcelona: Península, 1973.
[22] *Ibid.*, p. 110.
[23] *Ibid.*, p. 111 (las cursivas son nuestras).

excepción de su propia subjetividad, que, por ello, se convierte en *vacía y vana*. Por otra parte, el yo puede no sentirse satisfecho de este goce de sí mismo, considerarse incompleto y *sentir la necesidad de algo sólido y substancial*, que posea intereses precisos y esenciales. De esto se desprende una situación incómoda y contradictoria, pues el Sujeto aspira a la verdad y a la objetividad, pero es incapaz de salir de su aislamiento, de su retiro, de esta interioridad abstracta e insatisfecha. El Sujeto cae entonces en una especie de tristeza lánguida [...] La insatisfacción que se desprende de este descanso y de esta incapacidad que impiden al Sujeto actuar y ocuparse de cualquier cosa, mientras *su nostalgia de lo real y absoluto le hace sentir su vacío e irrealidad*, que son un rescate de su pureza, engendra un estado mórbido que es el de una *hermosa alma muriendo de hastío. Un alma verdaderamente hermosa actúa y vive en lo real. Pero el hastío procede del sentimiento que tiene el Sujeto de su nulidad, de su vacío y de su vanidad, así como de su impotencia para escapar de esta vanidad y conseguir un contenido substancial*».[24]

... Y LA TERAPIA CHINA

La lectura del *Tao Te King* nos puede ayudar a sobrepasar este miedo al vacío. Desde la antigua China, que veneró al cielo justamente como el «sin fondo» que lo permite todo, y que nunca se interesó en la sustancia y el ser como nosotros, sino más bien se fascinó por el proceso de la misma «viabilidad» —*Tao*: la vía— de todo transcurso de las cosas,[25] el vacío es fuente de paz y de utilidad. «Aquel que alcanza el vacío perfecto mantiene su plena serenidad», dice el *Tao* (Epigrama XVI). Y precisa lo útil que es el vacío:

> Treinta rayos convergen en el cubo de la rueda
> Pero es de su vacío que depende la utilidad del carro.
> Modelando la arcilla se hacen vasijas
> Pero es de su vacío que depende la utilidad de la vasija.

---

[24] *Ibid.*, p. 113 (las cursivas son nuestras).

[25] Para una útil introducción al pensamiento chino y su manera no occidental de reflexionar el mundo, ver las obras del filósofo y sinólogo François Jullien, y en particular: *Tratado de la eficacia*, Madrid: Siruela, 1999.

Se horadan puertas y ventanas para hacer una habitación
Pero es de su vacío que depende la utilidad de la habitación.
En consecuencia
Así como nos beneficiamos con lo que es
Debemos reconocer la utilidad de lo que no es[26]

Nostalgia o luto: reflejo emocional y sustancialista versus salud crítica

Nos parece que estos versos y esta idea de la «utilidad de lo que no es» es una perspectiva imprescindible a la correcta lectura de la obra de Kant. No hacemos este inusual acercamiento entre Kant y la tradición china por razones geográficas —Kant es efectivamente el filósofo más oriental de todos los europeos—, ni tampoco nos referimos al calificativo de Nietzsche que llamaba a Kant «el gran chino de Königsberg».[27] Lo que nos interesa es resaltar, frente a las repetidas dificultades de lectura y comprensión de Kant, es que el «miedo al vacío» forma parte de estas barreras «emocionales», si podemos decir, que impiden el acceso sereno al pensamiento de Kant, constituyéndose luego en barreras hermenéuticas. El reflejo sustancialista de búsqueda de «suelo firme» haría confundir las discontinuidades de su pensamiento con errores o fallas —como si todo pudiera ser racionalmente determinado—, las contradicciones no resueltas de su obra con fracasos —que tendrían absolutamente que ser superados—,[28] los alcances limitados y modestos de su sistema con insuficiencias —que nos autorizaría a abandonar su filosofía como inútil o superada—.

Pensamos que esta «nostalgia de lo real y absoluto» de la cual habla Hegel ha jugado, y sigue jugando, un gran papel en la recepción fría y distante de

[26] Lao Tse, *Tao Te King*, Epigrama XI.

[27] Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*, Madrid: Alianza Editorial, 2005, párrafo 210.

[28] ¿Cómo no pensar en la muy activa, central y nunca negada tesis de la necesidad de pensar la «cosa en sí», cosa en sí afirmada como debiendo «ser», aunque no pueda «existir» —según la segunda categoría de la modalidad— y contra la cual todos los idealistas alemanes —Fichte, Schelling, Hegel— van a dirigir sus ataques, queriendo «superar» esta contradicción?

la filosofía de Kant. Pues sí, Kant nos enseña a soportar el luto de «lo real y absoluto», «lo sustancial», «la verdad en sí» con valentía. Emocionalmente hablando, no da para mucha alegría, hasta que no hayamos penetrado en la «utilidad positiva»[29] que se esconde detrás de este ocaso de la metafísica dogmática y su real absoluto: la «utilidad positiva» de la parte práctica del sistema kantiano, que va a utilizar el vacío del sujeto teórico como palanca para fundamentar un humanismo postmetafísico que, lejos de la sustancia, no deja sin embargo de ser capaz de despertar el entusiasmo de los que pueden proponerse fines éticos y políticos elevados en su vida personal, sin necesitar de la garantía de una armonía preestablecida en el inicio (metafísica clásica) o al final (metafísica hegeliano-marxista) de la historia.

Pero el mismo Kant ya nos había advertido del carácter natural de esta nostalgia; nos había advertido de la terquedad de la razón que quiere lo absoluto, no de modo «arbitrario» o «caprichoso» sino empujada por su propia «naturaleza».[30] Era de prever una tal avalancha de malestares y malentendidos que acompañaron la publicación de su filosofía y que él mismo trató de controlar, escribiendo nada menos —caso único en la historia de la filosofía— que una especie de manual de uso para la lectura de su Crítica: los *Prolegómenos a toda metafísica futura*, que Kant define como un «índice general»,[31] sirviendo para la interpretación correcta de la *Crítica de la razón pura*. Efectivamente, la relación emocional que la razón mantiene con la ilusión metafísica y que le dificulta la comprensión y la aceptación de la crítica le viene de su misma situación incómoda, su destino dialéctico: «La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por su misma naturaleza, pero a las que tampoco puede responder por sobre pasar todas sus facultades».[32]

Razón por la cual Kant, que por un lado pecó sin duda de demasiado optimismo en cuanto vislumbraba la firma cercana de una «paz perpetua

[29] *Cf.* Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, B XXIV-XXV.
[30] *Cf.* Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura*, IV, 353.
[31] *Cf. ibíd.*, IV, 380.
[32] Kant, Imanuel, *Crítica de la razón pura*, primer Prólogo, A VII.

en filosofía», concibió sin embargo esta paz perpetua entre filósofos como «paz armada» contra el dogmatismo, el escepticismo y el moderantismo,[33] y no como descanso de la razón en la filosofía crítica. Además, es de notar como Kant relaciona la práctica filosófica con la «salud de la razón», salud que no es un estado estable sino todo lo contrario: «una perpetua oscilación entre enfermedad y curación».[34] Así, «la filosofía debe [*de modo terapéutico*] actuar como *remedio*».[35] Y como hay en la naturaleza humana más que una propensión, sino una «impulsión» dice Kant, para filosofar y luego batallar de modo polémico hasta emprender una «guerra abierta» contra otras escuelas de pensamiento,[36] la «paz perpetua pero armada» que significa la filosofía crítica —que, en lugar de «intentar construir o destruir sistemas», empieza por examinar el poder de la razón humana, «sin raciocinio a tontas y a locas»— «tiene la ventaja de mantener siempre en alerta las fuerzas del sujeto [...] y alejar de él un sueño letárgico».[37]

No hay modo más claro de decir que, por un lado, los malestares y malentendidos frente a la filosofía crítica forman parte de la naturaleza insatisfecha y metafísica de la razón humana, que siempre se inclinará primero hacia el dogmatismo sustancialista que «le da una almohada para dormirse, poniendo fin a toda vivacidad, la cual es justamente el beneficio de la filosofía».[38] Y, por el otro lado, no hay que esperar nunca que la filosofía de Kant nos de respuestas cómodas, solucione todos los problemas, supere todas las contradicciones, puesto que se trata de una filosofía de la razón humana, es decir, de un ser finito racional, no de un Dios, que por lo tanto está condenada a siempre preguntar lo que no se puede responder, y volver siempre a los límites de todo conocimiento posible establecidos

---

[33] Se trata del artículo *Anuncio de la firma próxima de un tratado de paz perpetua en filosofía* (VIII, 413ss). El moderantismo es una posición intermedia entre las dos enfermedades principales de la razón que se caracteriza por la búsqueda de pequeñas «razones aisladas» no demostrativas y el contentarse con la «verosimilitud subjetiva», es decir una no filosofía, sino una doxología (*cf. ibid.*, VIII, 415).

[34] Kant, Immanuel, *Paz perpetua en filosofía*, VIII, 414.

[35] *Ibid.*

[36] *Cf. ibid.*

[37] *Ibid.*, VIII, 416.

[38] *Ibid.*, VIII, 415.

por el «tribunal» de la crítica de la razón pura,[39] límites frustrantes y sin embargo los únicos posibles para mantener la paz civil —como las sentencias de un tribunal—.

Si hemos entendido tal utilidad de la limitación —del «vacío» o «retirada» como la hemos llamado metafóricamente—, y si estamos preparados para resistir al hechizo de la nostalgia de la sustancia y enfrentar la frustración sin retroceder, entonces hemos cumplido con la «terapia» previa para poder abordar la lectura de la filosofía práctica de Kant. Podemos ahora pensar la ética desde la saludable «vivacidad», «lejos de la sustancia» y de las respuestas letárgicas del dogmatismo y del escepticismo.

II. La arquitectura y aplicabilidad de la ética kantiana

La leyenda y la falta de traducción

Al leer las obras de Kant dedicadas a los problemas prácticos, y en particular a la ética, cualquier lector puede verificar que el lugar común acerca de la inaplicabilidad de la ética kantiana no es más que, como lo dice A. Renaut, una «leyenda». En efecto, la filosofía práctica de Kant consta de numerosos textos de «filosofía aplicada» que, al lado de la *Crítica de la razón práctica*, se dedican a temas muy concretos: «El lector que hará hoy el esfuerzo de seguir a Kant en el trayecto que conduce desde la formulación del imperativo categórico hasta el examen de las "cuestiones casuísticas" que, a lo largo de la "Doctrina de la virtud", acompañan el establecimiento de los deberes morales, se preguntará así de qué singular ilusión de óptica ha procedido la leyenda, tan piadosamente entretenida, del rigorismo y del formalismo kantianos. Mejor aún: este lector, confrontado a este inmenso esfuerzo de aplicación que es la *Metafísica de las costumbres*, llamado por el texto mismo a discutir tal o cual punto de esta aplicación [numerosas son, en efecto, las "cuestiones casuísticas" que quedan significativa y deliberadamente no respondidas por Kant], empezará a pensar que no sería absurdo ni excesivo considerar que las *Doctrinas* abren sobre esta dimensión de la

[39] *Cf.* Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A XII.

"ética aplicada" a propósito de la cual, por importación de las investigaciones angloamericanas en la materia, comenzamos ahora a percibir a qué punto está sin duda inscrita en la vocación misma de la razón práctica».[40]

Efectivamente, después de haber cumplido con la «terapia» de la primera parte de nuestro ensayo, quizá no quedará nada más para superar la leyenda del formalismo y la falta de aplicabilidad de la filosofía práctica de Kant, «piadosamente» difundida en nuestro contexto latinoamericano, que resaltar el hecho de que la obra de filosofía práctica central del sistema kantiano —la *Metafísica de las costumbres*, obra de 1797 que no debe ser confundida con la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de 1785— recién fue traducida al castellano en el año 1989 por Adela Cortina y Jesús Conill.[41] Limitándose al solo momento crítico —*Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y, a veces, *Crítica de la razón práctica*—, el estudio de la moral kantiana en los círculos universitarios puede dar efectivamente la impresión de «formalismo», «universalismo abstracto» e «inaplicabilidad» que se le reprocha a menudo. Lo que nos obliga a dar algunas precisiones sobre la arquitectónica de la parte práctica de su sistema.

Orientarse en el sistema kantiano: la arquitectónica y la filosofía práctica

Las pocas indicaciones de Kant que pueden darnos una visión de conjunto del sistema[42] se encuentran ante todo en el lacónico y penúltimo capítulo de la gigantesca *Crítica de la razón pura* —«Arquitectónica de la razón pura»—, en el cual el lector aprende que toda la obra que acaba de leer no es más que una «propedéutica» —un «ejercicio preliminar», precisa Kant— a la ciencia posible por razón pura que es la *Metafísica*, la cual

[40] Renaut, Alain, *Kant aujourd'hui* (Kant hoy), París: Aubier, 1997, p. 281.

[41] Si es que no nos hemos equivocado en nuestra búsqueda bibliográfica. En todo caso, es la única versión castellana accesible hoy: *La metafísica de las costumbres*, traducción de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid: Tecnos, 1989.

[42] Se consultarán también los Prólogos de los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (IV, 467ss), de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (IV, 387ss) y de la *Metafísica de las costumbres* (VI, 205ss).

expone el conocimiento filosófico puro propiamente dicho.[43] La Metafísica «no tendrá la mitad de la extensión de la Crítica», pero «su contenido será incomparablemente más rico».[44] Primera sorpresa: la famosa *Crítica* no es más que un «ejercicio preliminar» necesario a la presentación posterior del sistema, no el sistema mismo. Por lo que es irrelevante pedirle a la *Crítica de la razón práctica* o a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* —insistimos: las dos únicas obras sistémicas de ética kantiana accesibles en castellano hasta el año 1989— darnos ya una «ética aplicada», si su función arquitectónica es solamente la de deducir el principio supremo de la racionalidad práctica[45] —es decir, la constitución de una objetividad práctica posible: ¿en qué medida un deber puede ser determinable *a priori*, es decir, universal y necesariamente, para una voluntad, sin tomar en cuenta ningún dato sensible antropológico o social?— y su «aplicabilidad» posible para la facultad de juzgar[46] del sujeto.

La *Metafísica* se divide en Metafísica de la naturaleza y en Metafísica de las costumbres. Kant llama también a esta última la «*moral pura*», puesto que la legalidad de los actos ordenados o prohibidos por ella se deriva totalmente *a priori* de principios de la razón pura práctica, «sin tomar como fundamento ninguna antropología [ninguna condición empírica]».[47] Segunda sorpresa: ni en el «ejercicio preliminar» de construcción y legitimación de las condiciones trascendentales de posibilidad de una objetividad práctica —la *Crítica de la razón práctica*—, ni en la presentación de la moral pura que se puede derivar de ella —la *Metafísica de las costumbres*— se toman en cuenta principios empíricos de orden social, históricos, antropológicos o psicológicos —ni mucho menos principios religiosos— que solo podrán aparecer en

---

[43] *Cf.* Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura,* A 841/B 869.

[44] *Ibid.*, Prólogo de la primera edición, A XXI.

[45] Como se sabe, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* encuentra de modo analítico el imperativo categórico, por un paso de la moral común a sus condiciones de posibilidad, mientras que la *Crítica de la razón práctica* deduce sintéticamente la ley moral a partir de la constitución trascendental de la objetividad práctica por la facultad de desear.

[46] Volveremos sobre este tema.

[47] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura,* A 841/B 869.

la parte empírica (aplicada) de la filosofía —cuando Kant trate temas como la antropología, la pedagogía, la historia, etcétera— y no en su parte pura. Al contrario, es esencial entender que: «La *Crítica de la razón práctica* en general tiene como tarea alejar la razón empíricamente condicionada de la pretensión de querer constituir sola y exclusivamente el principio de determinación de la voluntad»,[48] sino todo caería en un relativismo y finalmente escepticismo moral por depender el deber moral de condiciones empíricas —o en el vocabulario de Kant: todo deber sería solo imperativo hipotético y no categórico—. ¿Una moral fundamentada sin tomar como «fondo» al ser humano?[49] ¡Estamos otra vez frente a un vacío, lejos de la sustancia!

Después[50] de la Metafísica viene la «*filosofía empírica*» o «*filosofía aplicada*», como «conocimiento racional proveniente de principios empíricos»[51] y ya no de principios de la razón pura. La filosofía pura «contiene los principios *a priori*» de la filosofía aplicada, «con la cual consiguientemente tiene que ser unida sin ser confundida».[52] Todo el problema está aquí: unir sin confundir la parte pura de la filosofía con su parte aplicada. Esta arquitectónica en tres momentos, *Crítica*, *Metafísica*, *Filosofía empírica (aplicada)*, ¿cómo se articula para pasar del momento preliminar, que es el examen del poder de la razón, al momento de la aplicación? La respuesta a esta pregunta otra vez no es nada fácil en Kant, y pide un profundo conocimiento de la totalidad de la obra. La presentación de la «moral pura», por ejemplo, se efectuará recién en el año 1797, en la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*, la «Doctrina de la virtud», dieciséis años después de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* y casi diez años después de la *Crítica de la razón práctica*. Este retraso, que no concuerda ni con el optimismo del texto citado del Prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón*

---

[48] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, V, 16.

[49] La *Crítica de la razón práctica* hablará, efectivamente, siempre de «ser racional finito» y no de ser humano.

[50] Este «después» es lógico, no cronológico. En realidad, Kant no cesó de publicar obras de filosofía aplicada (historia, política, etcétera) mucho antes de presentar su *Metafísica de las costumbres*.

[51] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A 840/B 868.

[52] *Ibid.*, A 848/B 876.

pura acerca del mero «inventario» en poco tiempo de la Metafísica, ni con la mención en repetidas oportunidades del apuro de Kant, visto su edad avanzada,[53] para cumplir con la entrega de las dos partes de la Metafísica —la de la naturaleza y la de las costumbres— anunciada en la arquitectónica, tiene sin duda que ver con enormes dificultades a las cuales Kant se enfrentó en el *paso* de la Crítica a la Metafísica.[54]

Esto no significa que no estemos frente a una filosofía sistemática. Kant siempre ha querido presentar su filosofía como un sistema y ha desdeñado en varias ocasiones cualquier tipo de presentación «rapsódica» o «fragmentaria»[55] por no permitir decidir el carácter completo o no de los conocimientos producidos. Y sin embargo su sistema no se puede abarcar fácilmente desde una visión panorámica como si fuese una «sinfonía» o un todo enciclopédico bien ordenado. Como hemos visto ya, el vacío asecha, los «territorios» de la razón son bordeados por un «abismo inmenso»[56] entre el dominio de la naturaleza y aquel de la libertad. Existe para nuestra facultad de conocer un «campo ilimitado pero también inaccesible» —el campo de lo suprasensible, claro está—. Y entre las diferentes partes del dominio en el cual la razón puede «legislar», hay que tender lazos, abrirse un paso —*Übergang*, dice Kant, significando así que no se trata de un orgulloso y sólido puente (*Brücke*) sino de un frágil ejercicio de equilibrio en cuerdas y maderas inestables, ¡deseando al menos que no se trate de un *Holzweg* heideggeriano!—. En fin, el terreno del sistema de Kant se parece más a una selva para aventureros que a una ciudad bien diseñada, selva

---

[53] Ver, por ejemplo, *ibid.*, Prólogo de la segunda edición, B XLIII.

[54] No cabe en este ensayo interpretar y justificar la interpretación de este retraso, que implica un análisis global profundo de la obra kantiana y de su curiosa periodización, tomando en cuenta el problema del sentido de la relación entre la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de 1785 y la *Crítica de la razón práctica* de 1788 por una parte, y por otra el problema de la irrupción de la necesidad de una tercera crítica —la de la facultad de juzgar— en el sistema kantiano, obra que, sin duda, junto con los problemas de censura que tuvo que sufrir Kant a propósito de su libro sobre la religión y la «edad avanzada», explica en gran medida el atraso en la elaboración y publicación de la *Metafísica de las costumbres*. Ver: Renaut, A., *o.c.*, p. 282ss.

[55] Ver: Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A 832/B 860, por ejemplo.

[56] *Cf.* Kant, Immanuel, *Crítica de la facultad de juzgar*, V, 175.

de la cual la *Crítica* debe «quitar la mala hierba» y «aplanar el suelo» para preparar la instalación de la *Metafísica* como ciencia.[57] ¡Entremos!

Las etapas de la aplicación práctica

La problemática de la aplicación (*Übergang*) en la arquitectónica kantiana es la siguiente:

1. La *Crítica de la razón práctica* define la esfera de objetividad práctica posible a partir de la deducción del imperativo categórico como principio supremo de la razón práctica: la ley moral. La mera forma de una legislación universal exigible a todo ser racional finito ofrece el criterio de determinación y selección de los fines que pueden objetivamente —para todos y no solo para mí— ser considerados como deberes —es decir, imperativos categóricos y no meros imperativos hipotéticos o máximas—.
2. A un primer nivel muy general y que todavía pertenece al campo de la *Crítica de la razón práctica*, es preciso determinar la «aplicabilidad» del principio supremo de la razón práctica para la facultad de juzgar, lo que en la *Crítica de la razón pura* correspondía a la esquematización de las categorías del entendimiento, y que en la *Crítica de la razón práctica* Kant concibe como «típica» del juicio práctico.[58] La pregunta trascendental es la siguiente: ¿a condición de qué un juicio moral es posible? A condición de que un sujeto pueda, en un contexto empírico cualquiera, determinar su voluntad transformando la ley moral en una operación de juicio moral. Conocemos la solución de Kant: es la analogía con la ley natural que garantiza la aplicabilidad de la ley moral. Así cualquiera es capaz, durante un debate o en un contexto concreto en que tiene que tomar una decisión, de practicar el *test* de universabilidad de su decisión, preguntándose qué pasaría si esta fuera como una ley de la naturaleza a la cual todos estarían sometidos: «¿qué pasaría si todos hicieran lo mismo?». Es efectivamente así como procedemos para determinar si una

[57] La imagen es de Kant (*Crítica de la razón pura*, Prólogo de la primera edición, A XXI).
[58] *Cf.* Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, V, 67ss.

decisión es «buena» (en sentido moral) o no, es decir universalmente aceptable o no, y para hacer superar a nuestros hijos su punto de vista infantil egocéntrico. Así, la ley moral es realmente «presentable»[59] y adquiere inmediatamente una significación para nosotros. Es «operativa» para el juicio, es decir que sabemos qué estamos diciendo y haciendo mentalmente cuando decimos que solo puede valer moralmente una máxima «universalizable»: «Es así como juzga el mismo sentido común, porque la ley de la naturaleza sirve siempre de fundamento a sus juicios más ordinarios, incluso los de experiencia. Él tiene, pues, esa ley siempre a la mano, solo que en los casos en que la causalidad debe ser juzgada por la libertad hace de aquella *ley de la naturaleza* solo el tipo de una *ley de la* libertad, porque sin tener a mano algo de lo cual pudiera hacer un ejemplo en los casos de experiencia, no podría proporcionar a la ley de una razón pura práctica el uso en la aplicación».[60] Con esta comprensión de la «típica del juicio puro práctico» debería disminuir mucho el afán de difundir la leyenda de la inaplicabilidad de la moral kantiana.

3. La *Metafísica de las costumbres* es el segundo momento de la aplicación de la ley moral, puesto que permite constituir el contenido de la «objetividad práctica» (objetividad de los deberes) exponiendo los diversos deberes en general que un ser racional finito debe proponerse en su vida. Como momento fundamental crítico (y criticado) de la aplicación, necesitamos estudiarlo con más detenimiento.

El problema del paso de la crítica a la metafísica: una operación química difícil

Como menciona Adela Cortina en su estudio preliminar de la traducción de la *Metafísica de las costumbres,*[61] la recepción de esta obra en el mundo filosófico fue bastante negativa en general en su época. Hoy en día es posible

---

[59] Hay que distinguir en efecto en Kant la problemática de la esquematización como «presentación» de un concepto puro (*Darstellung*) de aquella de la «representación» de un objeto (*Vorstellung*) que concierne la posibilidad de conocerlo o no.

[60] *Ibid.*, V, 70.

[61] *Cf.* Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, traducción de Adela Cortina y Jesús Conill, p. xx.

resaltar el valor de muchos temas tratados en las dos doctrinas —«Doctrina del derecho» y «Doctrina de la virtud»—, pero reconociendo que hay muchos momentos en la obra en los que, más que frente a un filósofo racionalista procediendo con reflexiones con pretensión de universalidad, estamos frente a un hombre del siglo XVIII, con todas las limitaciones que su contexto socio-histórico implica en relación con nosotros. Es decir, Kant nos anunciaba una obra filosófica con conceptos determinados por razón pura —puesto que se trata de una «Metafísica»— y habría, en varios momentos, caído en la «filosofía aplicada», procediendo con principios empíricos dependientes de su propio sistema de creencias. La pregunta sistémica (arquitectónica) es: ¿es posible construir realmente una «Metafísica de las costumbres» deduciendo de la ley moral una serie de deberes objetivamente valederos —es decir, universalmente valederos— o cualquier paso (*Übergang*) desde la formalidad abstracta del imperativo categórico de la Crítica hacia la moral concreta nos hace caer irremediablemente en la «filosofía aplicada» y, luego, en la idiosincrasia de su autor?

La mejor definición de lo que Kant entiende por «metafísica» en sentido no peyorativo —es decir, la Metafísica que sigue a la Crítica y no cae en las ilusiones de la metafísica dogmática— se encuentra en la «Arquitectónica» de la *Crítica de la razón pura*: «¿Cómo puedo esperar un conocimiento *a priori*, por consiguiente una metafísica, de objetos que son dados a nuestros sentidos, por consiguiente *a posteriori*? Y cómo es posible conocer según principios *a priori* la naturaleza de las cosas y de llegar a una fisiología racional? La respuesta es que tomamos de la experiencia nada más que lo que es necesario para darnos un objeto, sea del sentido exterior, sea del sentido interno, y esto se hace, en el primer caso, por medio del mero concepto de materia [extensión impenetrable y sin vida], en el segundo, por medio del concepto de un ser pensante [en la representación empírica interna: yo pienso]. Deberíamos por lo pronto abstenernos enteramente, en toda la metafísica de estos objetos, de todos los principios empíricos que podrían agregar todavía alguna experiencia al concepto que podría servir a emitir un juicio sobre estos objetos».[62]

[62] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A 848/B 876.

Se trata entonces, en el paso de una *Crítica de la razón práctica* a la *Metafísica de las costumbres*, de agregar el mínimo posible de datos empíricos pero los más generales posibles, a fin de aplicarles sistemáticamente todo lo que se puede derivar de la ley moral como «determinación especial de los deberes».[63] Este mínimo agregado permite «llenar» la ley moral de por sí vacía y así «darnos un objeto» sin caer, se supone, en el conocimiento empírico relativo. En el caso de la «Doctrina del derecho», podemos ver que —aunque Kant no lo mencione explícitamente— se trata de agregar el dato empírico pero general de que existe una pluralidad de seres humanos en un mundo finito en el cual deben de coexistir (derecho público) y apropiarse de objetos en este mundo para subsistir (hacerlos suyos: derecho privado). En el caso de la «Doctrina de la virtud», se agrega que estos seres humanos tienen inclinaciones sensibles que dificultan el acatamiento de la ley moral —razón por la cual deben de cultivar el esfuerzo moral, es decir, la «virtud», tanto referente a los deberes para consigo mismo como hacia los demás—.

Pero la operación de separar cuidadosamente los datos empíricos universales —es decir, los que valen para cualquier cultura y época, como por ejemplo que somos una pluralidad de individuos coexistiendo— de los datos empíricos particulares, así como también los conocimientos por razón pura de los conocimientos por experiencia, en realidad es una operación química difícil, como veremos a continuación.[64]

El mismo texto optimista del prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (1781), que ve en la formulación de la Metafísica después de la Crítica más un juego que un trabajo,[65] deja entrever sin embargo la dificultad de la empresa: si se pretende aquí que la metafísica como ciencia —es decir, el «sistema de la razón pura» mismo— puede completarse con

---

[63] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, V, 8.

[64] Como diría Castoriadis, la operación de separabilidad no es realmente posible puesto que no estamos frente a una serie de conjuntos que podríamos identificar, sino frente a «magmas» a los que no se les puede aplicar exhaustivamente las operaciones lógicas de «conjuntización». Ver: Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona: Tusquets, 1983.

[65] *Cf.* Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A XXI.

pocos esfuerzos y en poco tiempo,[66] puesto que no se trata de otra cosa que de un «*inventario* de todas nuestras posesiones por razón pura, sistemáticamente ordenadas»,[67] Kant menciona sin embargo en pleno inicio de la empresa crítica (estamos en 1781) que el «desarrollo detallado» del sistema necesitará la colaboración del lector, puesto que estos «conceptos *derivados* no pueden ser enumerados *a priori*, sino que deben ser buscados poco a poco».[68] Cosa rara si se supone que todos los conceptos de esta Metafísica son puros. En el «desarrollo detallado del sistema» parece que existe una *zona gris* en el paso continuo desde los *primeros conceptos* puros, inmediatamente deducibles de los principios de la razón pura expuestos en la Crítica, hasta los *conceptos derivados* que ya dependen de principios empíricos y no pueden ser totalmente deducidos.

Claro está: lo real no es racional, es solamente racionalizable. El proyecto de deducir la realidad a partir de la razón es necesariamente una monstruosidad en el sistema kantiano. Pero la definición de la posición y el estatuto de la Metafísica van a sufrir permanentemente de esta limitación. Así, en el paso que va desde la *Crítica* de la facultad de conocer, que indica la fuente legítima, la extensión y los límites de un campo de conocimientos, a la *Metafísica* como ciencia (de la naturaleza y de las costumbres) hay una dificultad esencial constitutiva del sistema kantiano, dificultad por lo tanto que no es signo de un fracaso de Kant sino de un auténtico problema que la razón encuentra y reencuentra sin cesar para pensarlo: el problema de la racionalización de la realidad que, a la vez, es una exigencia y una imposibilidad —puesto que la realidad, no lo olvidemos, tiene que sernos *dada* mediante la intuición sensible, los conceptos que la piensan siendo *vacíos*; Kant nunca volverá sobre esta finitud radical teórica, ni en el *Opus postumum*—. Así, en términos de la filosofía práctica, podemos significar desde el imperativo categórico los deberes para ser realizados en el mundo cotidiano gracias al principio de universalización. Pero los seres humanos que deben asumir esta responsabilidad y los contextos socioculturales en

---

66 *Cf. ibid.*, A XX.

67 *Ibid.*

68 *Ibid.*, A XXI.

los cuales tienen que realizarla nos son dados *a posteriori*, por lo cual no podemos deducir los modos concretos de realización de los deberes.

No se trata, sin embargo, de declarar la «zona gris» de la *Metafísica de las costumbres* como «zona franca» y caer en el «moderantismo» antes mencionado, mezclando de modo *ad hoc* conceptos puros —es decir, deberes prácticos determinados como universalizables— con conceptos derivados de condiciones empíricas —costumbres culturales, por ejemplo— y crear así una especie de ética subjetivamente satisfactoria, pero sin valor demostrativo. Kant tiene mucho cuidado en distinguir: (1) lo que releva la Crítica de la razón, como propedéutica que fundamenta la posibilidad, la legitimidad y la extensión de una esfera de conocimientos posibles, (2) lo que releva la Metafísica como sistema de todo lo que la razón puede conocer *a priori* acerca de esta esfera y (3) lo que releva la ciencia como conocimiento aplicado que depende de principios *a posteriori* (de la experiencia). Critica severamente la confusión, según él, que anteriormente se hacía entre lo *a priori* y lo *a posteriori*,[69] en el sentido en que se concebía la metafísica como ciencia de los primeros principios pero entendiendo por esa expresión principios más generales, de rango más elevado que los empíricos, sin por eso diferenciarlos del todo en cuanto a la naturaleza y el origen de estos principios.[70]

Pero su propia *Metafísica de las costumbres* no deja de encontrarse con el mismo problema que subraya en la pregunta siguiente: «Cuando se decía: la Metafísica es la ciencia de los primeros principios del conocimiento humano, no se designaba así una clase de principios enteramente distintos, sino solo un rango elevado en cuanto a la generalidad, y no se podía pues distinguirlos nítidamente de lo empírico; porque, incluso entre los principios empíricos, hay algunos que son más generales y luego más elevados que otros, y en la serie de tal subordinación (en la cual no se distingue lo que es conocido enteramente *a priori* de lo que solo se conoce *a posteriori*) ¿dónde hacer el corte que separa la *primera* parte de la *última*, y los

[69] Y le opone la necesidad de proceder en filosofía con el mismo cuidado que el químico en la separación de los elementos (*cf. ibid.*, A 842/B 870).

[70] *Cf. ibid.*, A 843/B 871.

miembros superiores de los miembros subordinados?».[71] Siempre queda una ambigüedad del estatuto del conocimiento metafísico por razón pura cuando se deduce «poco a poco» (¿hasta dónde?) de lo enteramente determinable *a priori*, «todo» (?) lo que se puede, tomando de la experiencia «nada más que (?) lo que es necesario para darnos un objeto».[72]

¿Significa que Kant no ha resuelto de modo satisfactorio el problema de la aplicación de la ley moral y pensado el tránsito desde la *Crítica de la razón práctica* hasta la ética aplicada? Es tiempo de interrogar este famoso pedido de aplicación y de discernir cuál puede ser su legítimo sentido.

El problema de una ética aplicada

Desde el «lugar común» de la inaplicabilidad de la ética kantiana, se presenta la problemática de la siguiente manera: se le pide a Kant que «su» ética pueda ser «aplicada» para no quedarse en el supuesto mero formalismo y universalismo abstracto del imperativo categórico. Muy bien, pero ¿cómo debemos pensar la relación entre la moral pura (filosófica y universal) y la ética aplicada? ¿Hasta qué punto se trata de concebir un vínculo continuo como un puente (*Brücke*) o solo como un paso, un tránsito (*Übergang*) entre los dos? Si el lazo es continuo, es en términos de deducción y subsunción que habría que pensar la relación entre la moral pura y la aplicación concreta. En efecto, puesto que el deber moral obtiene su objetividad y legitimidad de su capacidad de ser universalmente exigible —sino no sería más que una exigencia hipotética, condicionada—, es obvio que le compete a la moral pura determinar lo que deben contener las éticas aplicadas a diversos campos concretos de la experiencia. Luego, la «aplicación» de la ley moral a los casos que se presentan es una verdadera deducción: la realidad concreta debe subsumirse debajo de la realidad exigible de la razón práctica. Pero, en este caso, es el filósofo, desde su posición privilegiada de intérprete competente de la razón pura práctica, el que está autorizado a decirles a sus conciudadanos en cada caso qué hay que hacer, cómo deducir la decisión correcta. Estamos en la figura del «filósofo rey».

---

[71] *Ibid.*

[72] *Ibid.*, A 848/B 876.

La otra solución es considerar que las cuestiones de ética aplicada tienen una «relativa autonomía» frente a la moral filosófica (pura y racional), «relativa autonomía» que se tratará de entender e intentar circunscribir para no caer ni en el divorcio entre las dos —relativismo moral de las éticas concretas desligadas de la exigencia racional de universalización— ni en la figura de la subsunción —fundamentalismo moral del filósofo rey—. Otra vez, ¡ya estamos acostumbrados!, nos encontramos con un «vacío», una zona borrosa, sin duda también más o menos contradictoria o por lo menos insatisfactoria para la lógica, en el corazón del sistema kantiano. Porque está bien claro que esta segunda solución es la de Kant. Nadie puede sospechar, al leer su obra, que él estuvo en ningún momento seducido por la figura del «filósofo rey». Es importante resaltar primero que, para Kant, cualquiera es capaz de saber qué debe hacer: «el juicio de lo que haya de hacerse», según la ley moral, «no debe ser tan difícil que no sepa aplicarlo el entendimiento más común y menos ejercitado, hasta sin conocimiento del mundo».[73] El filósofo, desde luego, no tiene acceso a ningún conocimiento privilegiado que a otros les sería vetado. Como lo dice muy bien Habermas: «Podemos asignar y confiar a la teoría moral la tarea de aclarar el núcleo universal de nuestras intuiciones morales y refutar así el escepticismo axiológico. Más allá de esto, debe sin embargo renunciar a formular contribuciones substanciales propias [...] debe dejar que los agentes concernidos, de modo autónomo, encuentren sus respuestas a los problemas práctico-morales que se imponen a ellos en determinada objetividad histórica. El filósofo de la moral no dispone de un acceso privilegiado a las verdades morales [...] La filosofía no dispensa a nadie de su responsabilidad práctica».[74] Esta específica autolimitación de las pretensiones del filósofo moral es enteramente compartida por Kant: en efecto, el filósofo de Königsberg siempre pensó que la idea de que el filósofo pueda pretender inventar un nuevo principio moral era perfectamente descabellada. Así, podemos leer en el prólogo de la *Crítica de la razón práctica*: «Un crítico que quiso decir algo como censura

[73] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, V, 36.
[74] Habermas, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991, p. 30.

de ese trabajo ha acertado más de lo que él mismo hubiera podido creer, diciendo que en él no se expone ningún principio nuevo de la moralidad, sino solo una *fórmula nueva.* Pero, ¿quién querría introducir un nuevo principio de toda moralidad e inventar esta, como quien dice, por primera vez? ¡Como si, antes de él, el mundo hubiese vivido sin saber lo que sea el deber o en error constante sobre ese punto! Pero el que sabe lo que para el matemático significa una *fórmula* que determina con toda exactitud y sin error lo que hay que hacer para resolver un problema, ese no considerará que una fórmula que hace eso mismo en consideración de todo deber en general sea algo insignificante y superfluo».[75]

Se trata de una fórmula, efectivamente, que como cualquier fórmula solo permite resolver con mucha exactitud una clase de ecuaciones y no otras, por lo que no se puede evacuar de la filosofía moral kantiana la problemática de la prudencia, aunque el deber sea siempre formulado de modo *a priori* por la razón práctica. Esta extraordinaria cita une los dos momentos (universal y particular) de la ética: «Así, no solo las leyes morales y sus principios se distinguen esencialmente, en todo conocimiento práctico, de todo lo que encierra algo empírico, sino que toda filosofía moral descansa enteramente sobre su parte pura, y, aplicada al hombre, no hace ningún préstamo al conocimiento de lo que es [antropología]; le da, al contrario, en cuanto es un ser razonable, leyes *a priori.* Es verdad que estas leyes exigen todavía una facultad de juzgar bien experimentada, a fin de discernir por un lado en qué casos son aplicables, y por otro lado, a fin de procurarles un acceso en la voluntad humana y una influencia para la práctica; porque el hombre, afectado por tantas inclinaciones, es muy capaz sin duda de concebir la idea de una razón pura práctica, pero no tiene tan fácilmente el poder de hacerla eficaz en concreto en su conducta».[76]

La misma *Metafísica de las costumbres,* en su parte ética («Doctrina de la virtud»), confirma este hecho de que la «fórmula» del imperativo categórico, aunque ordena de modo claro qué hay que hacer, no resuelve todos los problemas en la práctica, puesto que esta obra está llena de «Cuestiones

---

[75] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica,* V, 8.

[76] Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* IV, 389.

casuísticas» que Kant deja adrede sin respuesta, como para invitar al lector a «pensar por sí mismo» y dar su propia respuesta a la pregunta de modo autónomo. ¿Podíamos esperar otra actitud del más ferviente defensor de la autonomía? Así es que la «relativa autonomía» de la filosofía moral aplicada frente a la ley moral fundamental de la razón pura práctica no significa otra cosa que la necesidad de modestia y autolimitación de las pretensiones de toda ética filosófica. Las altas exigencias de la filosofía moral kantiana en cuanto ética universalista le obliga a mantener un «bache» entre lo universal y lo particular, un vacío operante y fecundo, que es sencillamente el espacio de la autonomía del individuo en su reflexión ética personal, y de la autonomía de la colectividad en su debate democrático acerca de sus valores y costumbres. Al contrario, podríamos quizá sospechar de que cualquier moral «comunitarista», como se dice en los países anglosajones, en cuanto su definición relativista y particular de los deberes éticos se funda en una tradición cultural precisa, autoriza al detentor del poder de esta tradición —jefe, gurú, sacerdote, caudillo, etcétera— a darles órdenes a sus súbditos en cuanto a sus deberes morales, a partir del argumento de que él detiene la interpretación correcta de dicha tradición.

III. Conclusión: un humanismo vacío y democrático para un mundo multicultural

Es tiempo de concluir. La imposibilidad de deducir la realidad a partir de la exigencia racional pone a la *Metafísica de las costumbres* en una situación arquitectónica muy incómoda, sentada en el vacío necesariamente presente entre la ley moral y la aplicación práctica. En dicha obra, los vaivenes entre conocimientos prácticos universales e interpretaciones idiosincrásicas de Kant son el signo de esta posición incómoda, y sin embargo fértil puesto que nos permite ejercitar nuestra propia reflexión ética a partir de los casos casuísticos sin resolver. Creemos posible hacer un paralelo entre la idea de «Metafísica de las costumbres» de Kant y los Derechos Humanos que, de igual modo, son un texto que se supone debe tener un estatuto universal y que, al mismo tiempo, puesto que se trata de una obra humana histórica,

no deja de ser particular y criticable desde su idiosincrasia. Razón por la cual siempre los Derechos Humanos necesitan ser mejorados y repensados en cada época.

Sin embargo, ¿quién negaría hoy que los Derechos Humanos, desde su misma «racionalidad débil», son útiles al progreso moral y jurídico de la humanidad? Fijémonos: los Derechos Humanos están construidos de modo tal que «valgan para todos», como diría Kant en su primera definición de lo que es una «ley práctica».[77] Valedero «para todos» no significa concretamente «para nadie», sino para «cada uno», respetando sus diferencias pero sin tomar en cuenta estas mismas diferencias. Así es que la objetividad práctica (moral y jurídica) está basada en la necesidad de no tomar en cuenta la particularidad para justamente poder abarcar a todas las particularidades y respetarlas. Solo el universalismo «vacío», es decir, el que no se fundamenta en ninguna «antropología», ningún conocimiento empírico particular de cualquier figura histórica de la humanidad que sea, es capaz a fin de cuentas de tolerancia frente a todas las conjugaciones posibles del ser humano, capaz de verdadero humanismo y respeto de la autonomía tanto de los individuos como de las comunidades. Un universalismo «lleno» que, partiendo de una definición de lo que es en sí (y debe ser) el ser humano, y deduciendo después qué se debe hacer para realizar esta «sustancia», esta «esencia humana», no dejaría nunca de ser profundamente autoritario y finalmente violento en contra de los «disidentes», que no serían personas que «discrepan», sino monstruos que reniegan de su verdadera esencia. Al contrario, un relativismo moral cualquiera, pretendiendo la imposibilidad de una universalidad ética —es decir, en términos de Kant, negando que la «razón pura pueda ser práctica por sí misma»— conduciría a la imposibilidad de fijar reglas de convivencia *entre* las diferencias culturales. Así, solo un racionalismo ético limitado, capaz de «retirarse» de la solución de los problemas éticos concretos, pero dándonos una fórmula como brújula para nuestros debates y reflexiones —el imperativo categórico, o el principio de universalización de la ética del discurso de Habermas y Apel por ejemplo— es a la vez aplicable y no autoritario, sino democrático.

---

[77] *Cf.* Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, V, 19.

Cualquier modelo filosófico que encarne dicho racionalismo ético limitado tendrá alguna afinidad con la filosofía práctica de Kant que, quizá nunca tanto como hoy, en nuestro mundo a la vez intercomunicado y multicultural, es una referencia fundamental para pensar el difícil parto intercultural del siglo XXI. No sería el caso si Kant hubiese caído, como tantos filósofos antes y después de él, en la trampa de fundamentar el deber moral a partir de una definición de la felicidad. Es efectivamente la exclusión de la problemática de la felicidad del campo de la razón pura práctica[78] lo que permitirá que Kant pueda fundamentar la exigencia ética sobre la mera forma de la universalidad, es decir, desde un «vacío» antropológico que, lejos de ser una falla de su pensamiento, constituye al contrario el corazón de la verdadera tolerancia altruista, la de los sujetos que han entendido que no solo es vano tratar de hacer de los demás unas pequeñas copias de sí mismo, sino que es además profundamente inmoral. Esta es una de las tantas lecciones de «filosofía moral aplicada» que Kant nos deja, tanto en el ámbito ético personal como político, y que queremos dejar aquí en sus propias palabras: «Yo no puedo hacer bien a nadie ateniéndome a *mis* ideas de la felicidad [excepto a los niños menores de edad y los locos], es al contrario siguiendo las ideas de *aquel* a quien busco ofrecer un beneficio que puedo hacerlo; porque no demuestro realmente ninguna benevolencia frente a la persona a quien le impongo un regalo».[79]

«En cuanto hombre, concibo el principio de la libertad, para la constitución de una comunidad, en la fórmula: "Nadie puede obligarme a ser feliz de cierta manera [como él concibe el bienestar de los demás hombres], sino que a cada quien le es permitido buscar la felicidad por el camino que le parezca, mientras no afecte el mismo derecho de los demás". Un gobierno que estuviera basado en el principio de la *benevolencia* para con el pueblo, tal como el del padre para con sus hijos, es decir un *gobierno paternalista*, en el que, por consiguiente, los sujetos, al igual que niños menores incapaces de decidir acerca de lo que les es útil o dañino, estuvieran obligados

---

[78] Sobre las razones de esta exclusión, ver todo el primer capítulo de la *Crítica de la razón práctica*.

[79] Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, «Doctrina de la virtud», VI, 454.

a comportarse de manera únicamente pasiva, a fin de esperar únicamente del juicio del Jefe de Estado la manera como *deben* ser felices, y solo de su bondad la voluntad que él lo quiera también, un gobierno semejante, digo, sería el más grande *despotismo* que se pueda imaginar».[80]

[80] Kant, Immanuel, *Sobre el lugar común: puede ser justo en teoría pero en la práctica no vale para nada*, VIII, 290-291.

¿Por qué leer a Hegel hoy?

Miguel Giusti

El modo en que ha sido planteada la cuestión que nos convoca —*¿Por qué leer filosofía hoy?*— me obliga a hacer tres observaciones preliminares. La primera es que la pregunta peca de cierta ingenuidad, pero que lo hace en el doble sentido de la palabra: en un sentido negativo, en la medida en que encierra no pocos estereotipos, y en un sentido positivo, en la medida en que sirve de expresión a una pregunta genuina. Entre los estereotipos se hallan, por lo pronto, aquellos que nos inducen a imaginar una supuesta *necesidad de leer filosofía*, como parte del canon cultivado que imponen las modas y los medios. Ya en exposiciones anteriores se ha dejado en claro que la filosofía está reñida con los estereotipos, por lo que no cabe sino expresar reservas ante una tal interpretación. A lo mejor valdría la pena convertir la pregunta misma en materia de análisis y desconfiar de las pretensiones de actualidad que ella parece querer, ingenuamente, transmitir. Pero, si ese es el sentido negativo de la ingenuidad de la pregunta, esta puede tener también un sentido positivo. En cuestión puede estar simplemente la relevancia de la filosofía para la comprensión de los problemas de la actualidad, o el interés por averiguar si los autores más clásicos pueden tener todavía algo que decirnos. En este segundo sentido, la pregunta ingenua es una invitación franca a dar cuenta de lo que merece la pena saberse, hoy en día, de la filosofía.

Mi segunda observación preliminar es que se puede tener razones para *leer filosofía hoy*, en particular para *leer a Hegel hoy*, pero no precisamente con la intención de seguirlo, sino de combatirlo. Como veremos, es el caso

de más de un autor. Se expresa así un interés que podríamos llamar *negativo*: una suerte de advertencia sobre los peligros que encerraría la filosofía de Hegel y de los que sería preciso ser conscientes para librarnos de su influencia. Esto ha ocurrido casi desde el momento en que Hegel empezó a escribir. Ocurrió con Marx, marcó también la temprana división entre la «derecha» y la «izquierda» hegelianas, continuó luego con Kierkegaard y con muchos otros filósofos, hasta llegar a los actuales conjuros contra Hegel por parte de los filósofos postmodernos. Hay, incluso, casos extremos y hasta pintorescos, como el de la filósofa italiana Carla Lonzi, que ha escrito un libro con el título *Escupamos sobre Hegel*, y que lleva por subtítulo *La mujer clitórica y la mujer vaginal.*[1] Un interés negativo, sin embargo, no deja de ser un interés, y puede ser revelador del ámbito de referencias del que se nutre la discusión filosófica actual.

Mi tercera observación preliminar se refiere al modo en que vamos a proceder en esta exposición. En primer lugar, a manera de preámbulo, les propongo visitar el gabinete de estudio de Fausto, en la obra de Goethe, para analizar juntos una escena en la que Mefistófeles se pronuncia sobre el sentido de la filosofía. La escena, que el propio Hegel cita en sus escritos, es muy aleccionadora, pues nos muestra con claridad uno de los propósitos centrales que él se propone perseguir en su filosofía. Del preámbulo vamos a extraer lo que llamaremos la *Tesis de Mefistófeles y Hegel*. Y dedicaremos luego la exposición a analizar cómo esa tesis se pone en práctica en los diferentes campos de los que se ocupa la obra del filósofo.

Preámbulo: Mefistófeles en acción

Como se sabe, el *Fausto* de Goethe comienza en el gabinete de estudio del sabio. Allí realiza Fausto sus investigaciones, y allí recibe también ocasionalmente a jóvenes estudiantes a los que imparte clases particulares. En la escena que nos ocupa, Fausto ha salido del gabinete, y Mefistófeles ha

[1] Lonzi, Carla, *Escupamos sobre Hegel. La mujer clitórica y la mujer vaginal*, Barcelona: Anagrama, 1981.

tomado su lugar. Viendo este llegar a un estudiante, enviado seguramente por sus padres, se hace pasar por el sabio y se muestra dispuesto a atenderlo. El joven le pregunta, con toda ingenuidad, qué debe hacer para conocer «la verdad en el cielo y en la tierra», o —podríamos nosotros decir quizá—, qué debe *leer de filosofía hoy*. Mefistófeles le responde lo siguiente:

> Le aconsejo [...] querido amigo,
> seguir primero el Curso de Lógica.
> Allí le peinarán debidamente el espíritu,
> se lo calzarán en botas de tortura,
> de suerte que se deslice con más tiento
> por el sendero del pensar
> y no se tuerza acá y allá
> y se descarríe.
> [...]
> En realidad, la fábrica de pensamientos
> es como la obra maestra del tejedor:
> A un golpe de pedal se mueven mil hilos,
> suben y bajan las devanaderas,
> corren invisibles los cabos,
> y un golpecito solo fragua miles de combinaciones.
> Así también el filósofo aparece
> y nos demuestra cómo se debe proceder:
> lo primero tiene que ser así, lo segundo asá,
> y de ahí se deriva lo tercero y lo cuarto,
> y si no existiera lo primero y lo segundo,
> no tendríamos nunca lo tercero y lo cuarto.
> Así lo aprecian los discípulos por doquier,
> pero ninguno ha llegado a ser tejedor.
> Quien aspira a conocer y describir algo vivo,
> busca ante todo desentrañar el espíritu;
> tiene entonces las partes en sus manos
> Y sólo falta, ¡por desgracia!, el lazo espiritual.[2]

[2] Goethe, Johann Wolfgang von, *Faust*, en: *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe, edición de Erich Trunz, Munich: C.H. Beck, 1981, parte I: «Studierzimmer», v. 1910-1939. Cito, corrigiéndola, la traducción española de Rafael Cansinos Assens, Madrid: Aguilar, 1973, en 3 tomos (*cf.* tomo III, p. 1323).

Ante semejante respuesta, el joven alumno se quedó, como es fácil de imaginar, aturdido y desconcertado, y solo atinó a decir: «Temo que no llego a entenderlo del todo». Con ingeniosa ironía se burla Mefistófeles del trabajo detallista y laborioso del filósofo, que es comparable al esfuerzo del tejedor o aún hasta de un mecánico telar de pensamientos, pero al que se le escapa lo único verdaderamente importante: la vida, el lazo espiritual. Pues bien, es Hegel quien nos sugiere recordar la escena del *Fausto*, especialmente los últimos versos que acabamos de citar: *Quien aspira a conocer y describir algo vivo (Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben), busca ante todo desentrañar el espíritu (Sucht erst den Geist herauszutreiben); tiene entonces las partes en sus manos (Dann hat er die Teile in seiner Hand), y solo falta, ¡por desgracia!, el lazo espiritual (Fehlt leider! nur das geistige Band).*

La circunstancia en la que Hegel cita estos versos de Goethe es muy elocuente. Se trata de un pasaje de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en el que está discutiendo los alcances de la filosofía racionalista ilustrada. Coincidiendo con Mefistófeles en la caricaturización de aquella forma de hacer filosofía que se agota en el afán clasificatorio y descuida lo esencial de la vida misma, escribe: «La filosofía racionalista [incluido el empirismo] se halla en un error si piensa que al analizar los objetos, es decir, al descomponerlos y separarlos, los deja inalterados, pues en realidad lo que hace es convertir lo concreto en abstracto. Por ello ocurre también que lo vivo es aniquilado, pues solo lo concreto es viviente [...] En la medida en que el racionalismo permanece en el punto de vista de la separación, cabría aplicarle aquellas palabras del poeta: "Hat die Teile in ihrer Hand / Fehlt leider nur das geistige Band" ["Tiene las partes en sus manos, y solo falta, ¡por desgracia!, el lazo espiritual"]».[3]

Hegel concuerda, pues, con Mefistófeles en cuestionar la artificialidad y el mecanicismo de la filosofía racionalista, es decir, de aquella filosofía que se concentra tanto en los medios que termina por olvidar los fines. En su

---

[3] Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), en: *Werke in zwanzig Bänden*, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1969ss, tomo 8, pp. 109-110, Agregado. Nótese que Hegel, como en otras ocasiones, modifica ligeramente la cita.

opinión, la filosofía debería proponerse captar y comprender la vida que se escurre entre los engranajes de la máquina del pensamiento, debería dedicarse a captar el «lazo espiritual» o, más escuetamente, el «espíritu». Quisiera sostener, pues, que esta es la idea central que recorre toda la obra de Hegel, el propósito principal de su pensamiento. Se trata de un motivo romántico, compartido por otros autores de la misma época, pero al que Hegel da una interpretación filosófica original. Recordemos, por ejemplo, a Heinrich Heine, un autor muy sugerente y de una exquisita ironía. Heine tuvo que exiliarse en Francia y llegó allí a persuadirse de que los franceses tenían muy poco conocimiento de la filosofía alemana. Decidió entonces escribir una breve historia de la filosofía, con propósitos de divulgación, a la que puso por título *Historia de la religión y de la filosofía en Alemania*. En este estupendo texto, en el que puede apreciarse su más afilada pluma irónica, Heine se refiere al mismo motivo romántico que estamos comentando en relación con Hegel y Mefistófeles. Leemos allí: «Cuenta una vieja leyenda que un mecánico inglés, que había inventado las máquinas más prodigiosas, tuvo finalmente la ocurrencia de fabricar un hombre. Se dice que hasta llegó a lograrlo. La obra de sus manos podía moverse y gesticular casi como un ser humano, en su pecho abrigaba, incluso, una suerte de sentimiento [...] podía comunicar sus sensaciones por medio de sonidos articulados [...] para ser un verdadero ser humano, a este autómata no le faltaba nada más que un alma. Pero eso no se lo pudo dar el mecánico inglés, de modo que la pobre criatura, consciente de tamaña imperfección, atormentaba noche y día a su creador con la súplica de que le diera un alma: *¡give me a soul!* [...]. Esta es una historia sombría —continúa Heine—. Es algo terrible cuando los cuerpos que hemos creado [se está refiriendo al empirismo inglés] exigen de nosotros un alma. Pero mucho más sombrío, más terrible y más trágico, es haber creado un alma [como el racionalismo continental], y que esta exija de nosotros un cuerpo y nos persiga con esta exigencia».[4] Esta visión irónica de Heine, según la cual el

[4] Heine, Heinrich, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, en: *Heines Werke in fünf Bänden*, Bibliothek deutscher Klassiker, Berlín/Weimar: Aufbau-Verlag, 1981, tomo 5, pp. 94-95.

empirismo habría creado un cuerpo sin alma y el racionalismo un alma sin cuerpo, reproduce la intuición de Hegel acerca de las limitaciones del estilo filosófico de su época.

La tesis que vemos, entonces, aparecer en boca de Mefistófeles y de Hegel es que la filosofía, especialmente la filosofía de su época, corre el peligro de confundir los medios y los fines, y que ella debería por tanto hacer frente a este peligro dirigiendo su atención hacia lo verdaderamente importante, hacia los fines, lo que equivale a decir que ella debería ocuparse de la vida del espíritu. Esa es la razón que explica el surgimiento de la categoría central de la filosofía hegeliana: el «espíritu», con la cual se quiere expresar el movimiento vital, histórico, racional, de la cultura, en lo que toca a sus modos diversos de concebir el mundo y de ubicarse en él.

¿Por qué leer a Hegel hoy? Mi respuesta a esa pregunta es, entonces: porque su filosofía nos invita a recuperar el *espíritu*, en el sentido en que hemos introducido esta expresión. Y porque eso es algo que hace falta en nuestra época, que parece sucumbir igualmente al diagnóstico de Mefistófeles, al haber creado un inmenso telar tecnológico que domina la vida, pero al que se le escurren los verdaderos problemas que aquejan a la humanidad. Así parece percibirlo también la filosofía contemporánea, que en las últimas décadas ha escenificado un retorno a la obra de Hegel en diferentes ámbitos de la reflexión. Usando, pues, la *Tesis de Mefistófeles y Hegel* como hilo conductor de esta presentación, pasaré en lo que sigue a explicar cómo se pone de manifiesto el «espíritu» en tres grandes campos de la discusión filosófica actual: en la ética, en la definición del papel de la filosofía misma y en la comprensión de la historia. Me referiré a estos tres campos, explicando, primero, qué podemos aprender de la presencia del «espíritu» allí; indicando, en segundo lugar, qué obras de Hegel podemos *leer* al respecto; y terminando con una mención a los críticos de su posición, para quienes Hegel parece seguir siendo un serio adversario.

I. El «espíritu» en la ética

¿Cómo se manifiesta la *Tesis de Mefistófeles y Hegel* en el campo de la ética? ¿Qué podemos aprender de la idea del «espíritu» en esta materia? La respuesta a estas preguntas es, como veremos, la más fácil, porque si en algún campo la influencia de la filosofía de Hegel es hoy notoria, es precisamente en la ética. De acuerdo a lo anunciado, comencemos por explicar cuál es la posición original de Hegel en este campo, antes de pasar a analizar las obras y los debates en los que esa interpretación se hace presente en la actualidad.

Las nociones de «espíritu objetivo» y de «eticidad»

Como buen filósofo moderno, Hegel celebra el nacimiento de una nueva época en la historia de la humanidad, la época de la «Modernidad» y la Ilustración, y tiene expresiones muy elogiosas sobre el cambio cualitativo que se produce en la filosofía al colocarse en su centro a la idea de la *libertad*. No obstante, expresa también sus reservas sobre las limitaciones conceptuales y los peligros políticos que encierra el proyecto civilizatorio que se está así iniciando. Dice por eso Jürgen Habermas que Hegel, si bien no es el primer filósofo de la modernidad, es, sí, el primero para el cual la Modernidad se convierte en un *problema*.[5] En su filosofía, se toma distancia del triunfalismo reinante en la época y se lleva a cabo un cuestionamiento de sus logros en perspectiva histórica.[6] Hegel es, en ese sentido, a la vez un partidario y un crítico de la concepción kantiana de la *autonomía* del hombre. Es partidario de ella porque concuerda con la necesidad de asumir racionalmente el desafío que representa el proceso de secularización y porque comparte el ideal igualitarista y libertario que se ha abierto paso en la Modernidad en todos los ámbitos de la realidad: en la política, en el derecho, en la moral, en la ciencia, en el arte. Pero es de la opinión

---

[5] *Cf.* Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1989, p. 60.

[6] Me he ocupado de esta interpretación en mi libro *Hegels Kritik der modernen Welt*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1987.

que, entre los filósofos de la época, ese ideal se ha formulado de modo unilateral, abstracto, perdiéndose la perspectiva histórica y exponiéndose por tanto al peligro de postular una posición dogmática. Por creer que la autonomía solo puede defenderse privando de valor a las tradiciones, y por ignorar que ella debe también concretizarse en instituciones sociales reales, ancladas en culturas diversas, la concepción moderna de la libertad puede llegar a convertirse en algo contrario de lo que predica: en una posición imperialista que se considera exclusivamente verdadera y que termina por desconocer precisamente la autonomía de las otras culturas.

En contraste con los modernos, los filósofos antiguos desarrollaron una concepción de la ética centrada en el sistema de valores de la comunidad y en el tramado institucional al que ese sistema da lugar; es decir, consideraron que la ética debía preocuparse por expresar el ideal de vida, el *ethos*, de dicha comunidad. En palabras de Hegel: los modernos habrían concebido una ética del *sujeto*; los antiguos, en cambio, una ética de la *sustancia*. Pero la solución no está, en su opinión, en reemplazar una por otra, sino en rescatar la importancia del *ethos* para la concepción misma de la libertad. Se trata de concebir, nos dice, «la sustancia como sujeto»;[7] en otras palabras, de conciliar, con conciencia histórica, la concepción aristotélica del bien común con la concepción kantiana de la autonomía y la imparcialidad. Si el «espíritu», como veíamos, representa para Hegel la vitalidad de las cosas humanas, en el caso de la ética esta se expresará por medio de la noción de «espíritu objetivo». El *espíritu objetivo* sería, entonces —siguiendo la línea de la conciliación entre la sustancia y el sujeto—, el modo específico en que la libertad humana plasma en instituciones, en hábitos, en lazos de convivencia, la realización de su autonomía; allí se expresa la racionalidad de la vida práctica.

Otro tanto ocurre con la noción de «eticidad» (de «Sittlichkeit»). Hegel, consciente de que en la filosofía moderna se ha planteado una novedad importante para la concepción de la ética, sugiere hacer una distinción entre los términos de «eticidad» y «moralidad» —o, más claramente, entre

[7] Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, traducción de W. Roces, México: FCE, 1966, p. 15.

«ética» y «moral»—. Propone esa distinción reconociendo explícitamente que entre los dos términos hay una equivalencia etimológica —pues «moral» (*mos, moris*) es la traducción latina del término griego «ethos»—,[8] pero con el propósito de caracterizar mejor, desde un punto de vista conceptual, lo que está en juego en ambos modelos. El término «moral» o «moralidad» es así reservado para designar el punto de vista de la ética moderna, mientras que el de «ética» o «eticidad» lo es para caracterizar el punto de vista de la ética antigua que él hace suyo, aunque, como ya se dijo, incorporándole la dimensión moderna de la autonomía del sujeto. «Eticidad» será entonces el nuevo nombre que recibe la ética cuando ella se comprende como una síntesis entre la concepción moderna y la concepción antigua, o cuando ella recoge la *vida del espíritu* en el campo de la moral.

Una de las consecuencias de este replanteamiento de la ética es que la libertad del individuo no es concebida ya en términos exclusivamente individuales, ni desligada de los contextos en los que los individuos se socializan. Hegel concibe la vida moral como un proceso progresivo de *reconocimiento* recíproco, intersubjetivo, que se va objetivando en relaciones y en instituciones de creciente complejidad. Una libertad será, en tal sentido, plena —«plenamente determinada», dirá Hegel—, cuando logre entablar relaciones satisfactorias de reconocimiento en el ámbito interpersonal, en el estado de derecho y en el entorno valorativo de la comunidad. Si los individuos no alcanzan dicha satisfacción, ya sea porque carecen de reconocimiento afectivo, de igualdad de derechos o de aprecio social, entonces seguramente plantearán demandas de reconocimiento, convencidos de poseer para ello una justificación moral. En fecha reciente, se ha recurrido precisamente a la concepción hegeliana del reconocimiento para tratar de explicar la creciente ola de reivindicaciones surgida en el contexto del multiculturalismo.[9]

---

[8] La distinción propuesta por Hegel se halla en su obra *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Buenos Aires: Sudamericana, 1975, § 33, p. 67. Sobre la relación entre la «ética» y la «moral», remito a mi artículo «El sentido de la ética», en: Giusti, M. y F. Tubino (eds.), *Debates de la ética contemporánea*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007, pp. 13-42.

[9] *Cf.*, por ejemplo, la obra de Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México: FCE, 1993.

¿Qué leer?

¿En qué obras de Hegel puede encontrarse esta tesis *mefistofélica* sobre la preeminencia del espíritu en la ética? ¿Qué conviene leer? Nuestra primera referencia debería ser a los llamados *Escritos de juventud.*[10] Con ese título se ha recogido en castellano una serie de pequeños ensayos, en los que Hegel, en sus primeros años de producción intelectual, trata de formular conceptualmente su interés por devolverle a la filosofía la vitalidad que se habría perdido en el racionalismo ilustrado de los modernos. Vemos allí, por ejemplo, que Hegel pensó inicialmente en emplear las nociones de «amor», «vida» o «reconocimiento» como ejes de su reflexión, con la idea de expresar así la unidad entre la libertad y el *ethos* a la que hemos hecho alusión. Pero, finalmente, es el concepto de «espíritu» el que termina por imponerse como el más dúctil para realizar ese propósito. Por eso, la obra de Hegel que recoge mejor su interpretación de la ética es aquella en la que desarrolla la parte del sistema filosófico dedicada al «espíritu objetivo», a saber, la *Filosofía del derecho.*[11] El título llama la atención, porque nos podría hacer pensar que se trata de un libro sobre el derecho, y no sobre la ética, pero la intención de titularlo de esa manera fue, precisamente, la de criticar la tendencia, dominante en su época, a contraponer la ética al derecho, y fortalecer la idea de que la ética, bien entendida, debería llevarnos necesariamente a concebir las instituciones jurídicas y políticas que la hacen posible en la realidad.

De la concepción ética de Hegel hay, pues, dos versiones sistemáticas definitivas, que él mismo envió a imprenta: una amplia, ya mencionada, titulada *Filosofía del derecho*, y una más sintética, denominada «El espíritu objetivo», que constituye una sección de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.*[12] En ellas, Hegel defiende su concepción de la «eticidad», la cual, como hemos dicho, pretende realizar una síntesis de la teoría moderna de

[10] *Cf.*, la edición de José María Ripalda: Hegel, G.W.F., *Escritos de juventud*, México: FCE, 1978.

[11] *Cf.*, la edición ya citada en la nota 8.

[12] *Cf.*, la magnífica edición de Ramón Valls Plana: Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza Editorial, 1997.

la autonomía de la voluntad con la concepción antigua sobre el *ethos* o el sistema de valores e instituciones de una comunidad.

Debido a su notoria y notable influencia sobre los debates actuales de la ética, la concepción hegeliana se halla muy presente también en numerosas publicaciones contemporáneas. Me permito citar una colección de textos que publicamos en la Pontificia Universidad Católica del Perú hace unos años, con el expresivo título, fácilmente comprensible en el contexto de nuestra presentación: *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*.[13] Allí se hallará una abundante lista de publicaciones en las que se aprecian las huellas de la concepción hegeliana de la ética.

Los críticos. La herencia hegeliana

Críticos de Hegel, como dijimos al inicio, los hay muchos y en todos los campos, también en el de la ética. Al margen de que tengan o no razón en lo que critican, su presencia, en la filosofía contemporánea, es un indicador indirecto de la importancia que se concede a la permanencia de sus tesis, y aunque no sea sino para rebatirlas. Los más significativos se encuentran, sin duda, entre quienes reprochan a Hegel defender el totalitarismo, el idealismo o el relativismo. Veamos brevemente cómo se expresan estas posiciones.

Desde la publicación misma de su *Filosofía del derecho*, Hegel se vio confrontado al reproche de estar defendiendo una concepción totalitaria del Estado que reprime o anula las libertades de los individuos. Se trata de un reproche persistente, que ha sido esgrimido principalmente por los filósofos del liberalismo político, entre los cuales destaca, sin duda, Karl Popper, autor de una obra clásica en la materia que lleva el sintomático título de *La sociedad abierta y sus enemigos*.[14] Hegel sería, naturalmente, un enemigo principal de la «sociedad abierta», es decir, de la concepción liberal de la sociedad, y heredero de una tradición totalitaria que habría sido inaugurada por Platón. La interpretación de Popper es un tanto caricaturesca, tanto

[13] Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

[14] *Cf.* Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Madrid: Paidós, 1981.

respecto de Hegel como de Platón, pero expresa el punto de vista liberal, de acuerdo al cual el principio último de la ética es la autonomía del individuo. No obstante, por lo que hemos visto, fue precisamente para mostrar las limitaciones de esa concepción que Hegel recurrió a la interpretación de los antiguos y propuso la teoría de la «eticidad». Sin entrar a discutir con más detenimiento esta controversia, es claro que la posición de Hegel sigue siendo un blanco de las críticas de los filósofos liberales.

El segundo grupo de críticos es el de aquellos que acusan a Hegel de «idealista», empezando, naturalmente, por su más cercano y conocido detractor, Karl Marx. Es verdad que hoy en día el marxismo prácticamente ha desaparecido de la discusión teórica mundial, pero sigue manteniendo su presencia en círculos universitarios latinoamericanos. Los marxistas reprochan a Hegel haber *invertido* el sentido de las cosas —el ser y la conciencia, el sujeto y el predicado, la sociedad y el Estado—, por lo que se proponen volver a poner las cosas en su lugar. En el caso específico de la ética, eso significa abandonar la conciliación ilusoria (superestructural) de la esfera política y concentrarse en las contradicciones (estructurales) de la esfera socioeconómica. Ya en la idea misma de la inversión hay, como es natural, un reconocimiento implícito de la validez de los términos en que ha sido planteado el problema por Hegel, cosa que se comprueba de modo particularmente claro en la importancia que tiene para el marxismo la concepción hegeliana de la «sociedad civil» —por Marx llamada «sociedad burguesa»—, además, por supuesto, del papel que allí juega la dialéctica. Pero la controversia entera reposa sobre un serio equívoco. En su afán por denunciar las ilusiones de la superestructura política, el marxismo termina por desvalorizar el papel de la autonomía del sujeto, tanto en sentido colectivo como en sentido individual.

Una tercera crítica contemporánea de la concepción hegeliana de la ética proviene de los universalitas neokantianos, que le reprochan defender una posición «relativista».[15] Más que contra las tesis sostenidas por el propio

[15] *Cf.*, por ejemplo, los textos de Jürgen Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós, 1991, o *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, 1991.

Hegel, el reproche se dirige principalmente contra las posiciones actuales que, inspirándose en la teoría de la eticidad, le otorgan prioridad a los lazos comunitarios o a las raíces culturales. Porque, se dice, de esa manera se estaría valorando la particularidad por encima de la universalidad, haciendo imposible un punto de vista neutral y universalmente vinculante en la ética, como era el propósito de la concepción de Kant. El debate es muy interesante, y nos hemos ya referido a él. No es este el lugar para comentarlo en detalle,[16] sino tan solo para resaltar cuán difundido se halla en la actualidad y cuán revelador es acerca de la vigencia de las tesis de Hegel sobre la vida del *espíritu* en la ética.

Por lo que venimos viendo de estos grupos de críticos, no es preciso abundar en la tesis acerca de la herencia hegeliana en los debates de la ética contemporánea. La huella más clara de su permanencia se halla, sin duda, en el nombre mismo que recibiera uno de los más sonados debates de fines del siglo pasado en este campo: la controversia entre «Moralidad» y «Eticidad». Es revelador que se haya considerado pertinente recurrir a una caracterización conceptual del problema llevada a cabo por el propio Hegel para definir los puntos de vista contrapuestos en la discusión actual. Otro tanto cabría decir, por cierto, sobre la controversia contemporánea en torno al paradigma del «reconocimiento», cuyas huellas se hallan asimismo en la concepción hegeliana de la ética. Se comparta o no la posición de Hegel, no caben dudas sobre la vigencia de su pensamiento en este campo.

II. El «espíritu» en la concepción de la naturaleza de la filosofía

Pasemos a preguntarnos cómo se manifiesta la *Tesis de Mefistófeles y Hegel* en la concepción de la naturaleza de la filosofía, es decir, qué podemos aprender de la idea del «espíritu» en esta materia. La respuesta, en este caso, no es tan fácil ni tan evidente como en el caso anterior, porque suele pensarse actualmente que la teoría hegeliana de la lógica, o de la dialéctica,

---

[16] He tratado el tema en «¿Puede haber conciliación entre moralidad y eticidad?», en: *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*, Madrid: Dykinson, 2006, pp. 171-210.

son cosas que han perdido su vigencia. Procederemos de igual manera que con respecto a la ética: explicaremos, en primer lugar, cuál es la posición original de Hegel en este terreno y pasaremos luego a analizar las obras y los debates en los que esa interpretación se hace presente en la filosofía contemporánea.

Fenomenología, lógica, dialéctica

Para definir en qué consiste o debería consistir la filosofía, el propio Hegel creyó indispensable escribir un libro al que puso por título *Fenomenología del espíritu.*[17] No nos sorprenderá que aparezca allí la palabra «espíritu», porque ya sabemos que en ella se expresa la idea central de la filosofía hegeliana, pero seguramente sí la palabra «fenomenología». «Fenómeno» es un término griego que significa literalmente: «lo que aparece», y que en su uso cotidiano, tanto en alemán como en castellano, encierra una ambivalencia, pues puede querer decir «aparecer» («Erscheinung», «manifestación») o «apariencia» («Schein»). Hegel se toma en serio esta ambivalencia y la refiere al conjunto de conocimientos o a la mentalidad (al «saber») que tenemos los individuos; nuestro saber es pues un «fenómeno», en el doble sentido que él es solo aparente, pero que a través suyo se puede poner de manifiesto (puede «aparecer») un saber verdadero. La «Fenomeno-logía» sería, así, la *lógica* —la explicación, la *filosofía*— del saber fenoménico. Con esta forma de abordar la cuestión, Hegel quiere resolver diversos problemas que, en su opinión, han sido mal planteados en la filosofía de su época. En primer lugar, quiere rechazar el modo habitual en que los filósofos precedentes han intentado concebir a la filosofía como un sistema que prescinde por completo del saber aparente, es decir, del saber que poseen los individuos comunes y corrientes; no estando anclados en el saber cotidiano, aquellos sistemas resultan postulatorios. En segundo lugar, quiere sostener que el acceso a la filosofía solo puede realizarse por medio de la experiencia que el individuo (la «conciencia») hace sobre su propio saber, y solo en la medida en que descubre su conexión con las formas concretas en las que los seres

[17] *Cf.* nota 7.

humanos han concebido el saber en la historia; por eso, precisamente, la fenomenología es del «espíritu». En tercer lugar, la obra quiere dar a entender que, si la conciencia efectúa el entero recorrido del saber, al final entenderá que la filosofía no puede ser sino una comprensión conceptual apoyada en la riqueza y la vida de la historia. Y eso es, aunque parezca extraño, lo que Hegel llama la «lógica».

Debería sorprendernos, por cierto, que Hegel considere que la filosofía debe identificarse con la *lógica*, sobre todo si recordamos que, en la cita del *Fausto*, Mefistófeles se burla precisamente de los filósofos que piensan de esa manera. Lo que ocurre es que la obra de Hegel llamada *La ciencia de la lógica*[18] no es un tratado de lógica formal o proposicional, como eran seguramente los que tenía en mente Mefistófeles, y como son también los libros o los cursos que nosotros conocemos bajo ese nombre. En lo que Hegel piensa, más bien, es en la *metafísica*, que es, o acaso fue, la parte más importante de la filosofía, pues en ella se estudia la definición de la realidad y la definición de los recursos de que disponemos para entenderla. Si la llama ahora «lógica» es porque está siguiendo en eso a Kant, quien había pensado que la metafísica debía convertirse en «lógica trascendental», es decir, en un estudio sobre las categorías por medio de las cuales accedemos a los conocimientos acerca de la realidad. Pero la metafísica, o lógica, de Hegel tiene una doble novedad con respecto a Kant. En primer lugar, ella debe surgir como resultado de la reflexión fenomenológica sobre el proceso de elaboraciones conceptuales que el espíritu ha realizado en la historia. En segundo lugar, ella debe construirse como una red de categorías que envuelva y articule entre sí los diferentes proyectos metafísicos llevados a cabo en el seno de la tradición filosófica. La *vida del espíritu* debe hacerse presente en ambos sentidos: en la experiencia del sujeto que accede a la filosofía y en el trasfondo vital que anima al entramado del lenguaje conceptual.

La ciencia de la lógica de Hegel es, pues, una mezcla curiosa entre especulación e historia, entre sistema de categorías y rememoración de la tradición filosófica. Podría decirse que Hegel ha pensado en escribir una *metafísica*,

---

[18] *Cf.*, la traducción castellana de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Solar/ Hachette, 1968.

una *lógica*, en la que estuvieran presentes todos los grandes proyectos filosóficos del pasado, ordenados de acuerdo a un principio o un método capaz de articularlos sistemáticamente entre sí. Este método se llama la «dialéctica». La dialéctica no es un método inventado por Hegel, naturalmente; es, más bien, un viejo método filosófico, concebido por Platón y reformulado por Aristóteles, que tuvo una enorme influencia en la filosofía medieval, y que, precisamente por esa razón, cayó en el desprestigio del que fue víctima toda la filosofía de aquella época por obra de los filósofos modernos. La dialéctica fue entonces considerada como el principal obstáculo para la instauración de una filosofía rigurosa que siguiera el modelo de la ciencia natural matemática. En tal sentido, Kant llegó a decir que, con la dialéctica, solo podía elaborarse una filosofía de la «ilusión» o de la «apariencia».[19] Pues bien, lo que Hegel se propone es recuperar la tradición antigua de la dialéctica y hacer valer su capacidad explicativa, su dinamismo vital subyacente, frente al desarrollo unilateral del racionalismo moderno, al que asocia más bien, como hemos visto, con el mecanicismo del telar de pensamientos.

En su versión aristotélica, la dialéctica es un método de resolución de conflictos. Ella es solicitada en las situaciones en las que no existe evidencia o, más bien, en las que existe discrepancia entre las posiciones en disputa. Y su función consiste en incitar a un diálogo entre dichas posiciones, mostrando sus implicancias recíprocas, a fin de hallar un terreno común que permita su solución. En el caso de la *Lógica* de Hegel, el empleo de la dialéctica tiene por finalidad establecer un diálogo imaginario entre las concepciones filosóficas que conocemos por la tradición, con la idea de trazar un mapa o una red coherente y jerárquica de las categorías empleadas por ellas para definir la realidad. Aunque Hegel mismo no haya empleado la palabra, es claro que su empresa puede ser considerada «hermenéutica», pues lo que se propone es ofrecer una interpretación de la historia de la metafísica, que haga justicia a los múltiples nexos sistemáticos que se han podido ir estableciendo en el seno de la tradición.[20]

---

[19] Kant, Immanuel, *Logik*, A 11 (en: *Werkausgabe*, edición de W. Weischedel, Frankfurt: Suhrkamp, 1977, tomo VI, p. 438).

[20] *Cf.*, por ejemplo, el libro de Rüdiger Bubner, *Dialektik als Topik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

¿Qué leer?

En este caso, ya no es preciso que nos preguntemos en qué obras de Hegel se encuentra formulada la tesis *mefistofélica* sobre la preeminencia del espíritu en la concepción de la naturaleza de la filosofía. Líneas arriba hemos citado dos textos importantes a los que debe remitirse en la materia: la *Fenomenología del espíritu* y *La ciencia de la lógica*. Lo que conviene, en todo caso, es recordar brevemente el hilo conductor de dichas obras.

La *Fenomenología del espíritu* fue escrita por Hegel como una obra de introducción a la filosofía, pero, por lo que hemos visto, se trata de una introducción que es, ella misma, un modo de hacer filosofía. Es un modo que nos recuerda a Platón, pues se trata de una experiencia de un diálogo interior de rememoración, de una *anámnesis*: se invita allí al individuo común y corriente (a la «conciencia natural») a tomarse en serio su saber, sea este cual fuere, y a interrogarse sobre él, analizando su consistencia y buscando las raíces o las presuposiciones que le estén emparentadas. Inicialmente, la obra debía haberse llamado «Ciencia de la experiencia de la conciencia», porque se quería subrayar la idea de que el protagonista irreemplazable de este itinerario es el propio individuo. Pero, el que el itinerario sea una «ciencia» quiere decir, en el contexto presente, que el individuo deberá recorrer todas las estaciones que sean necesarias para llegar a alcanzar el punto de vista del «espíritu», es decir, el punto de vista de la memoria filosófica de la humanidad. Leer la *Fenomenología del espíritu* es una nueva invitación a emprender este itinerario.

En sentido estricto, solo podría empezar a leerse *La ciencia de la lógica* luego de haber realizado la experiencia de la conciencia que prevé la *Fenomenología*. Porque, llegados a ese punto, se hace recién posible intentar sistematizar, con la ayuda de la dialéctica, la relación entre las categorías filosóficas, sobre la base de su entramado vital y de su enraizamiento en la tradición. La obra está dividida en tres grandes partes o libros —llamados la «doctrina del ser», de la «esencia» y del «concepto»—, correspondientes a tres esferas de creciente complejidad, en las cuales se va ordenando y subsumiendo el conjunto de las categorías. Quien lea el libro, se irá persuadiendo progresivamente de la conexión orgánica que es posible establecer

entre los conceptos con los que creemos comprender la realidad, y entenderá igualmente que todos los filósofos del pasado han contribuido a enriquecer esa totalidad.

Los críticos. La herencia hegeliana

La concepción hegeliana de la filosofía y de la lógica ha sido objeto de muchas críticas y malentendidos, también en la filosofía reciente. De entre los críticos más severos voy a seleccionar a dos grupos, aparentemente contrarios entre sí, pero unidos en una involuntaria, aunque sintomática, alianza contra el enemigo común: los lógicos convencionales y los filósofos llamados «postmodernos».

Los lógicos convencionales representan de forma emblemática a los maquinistas del telar de la escena del *Fausto*, no solo porque son literalmente mencionados al inicio, sino además porque, siguiendo la metáfora del telar de pensamientos, son expertos en el encadenamiento de los conceptos, pero incapaces de captar la vida que está detrás de ellos (de «desentrañar el espíritu»). La lógica de Hegel, en especial su concepción de la dialéctica, aparece ante muchos de ellos como una propuesta absurda e inconsistente, que desconoce las reglas más elementales de la lógica proposicional y pervierte el sentido del principio de no-contradicción. Además, se le reprocha no distinguir debidamente el ámbito del pensamiento del ámbito de la realidad, produciendo, en consecuencia, una confusión de planos y propósitos epistemológicos. Semejantes críticas, más que poner en cuestión verdaderamente la obra metafísica o dialéctica de Hegel, lo que hacen es poner en evidencia la rigidez y la persistencia del mecanicismo filosófico, que por concentrarse tanto en los medios olvida los fines, y que no logra percibir el sentido de la empresa que está creyendo ridiculizar. Es como si se comprobara, una vez más, la advertencia de Mefistófeles acerca de la autosuficiencia, la arrogancia y la inutilidad de quienes creen dominar los instrumentos y los métodos del telar, sin percatarse de que así no llegan nunca a ser «tejedores».

El segundo grupo de críticos lanza sus baterías contra un aspecto muy diferente, acaso opuesto, de la empresa hegeliana: contra su afán totalizador, contra su pretensión por construir un sistema que abarque todos los puntos de vista, los del presente y los de la historia, porque de esa manera,

se nos dice, se estaría cancelando la verdadera riqueza de la realidad, que reside en su pluralidad, su heterogeneidad, su resistencia a dejarse comprimir en el discurso uniformizado que ve siempre *lo mismo* en esa diversidad. Un documento muy ilustrativo, en este sentido, es el libro de Vincent Descombes, titulado *Lo mismo y lo otro*.[21] Se trata de una breve historia de la filosofía francesa del siglo XX, en la que se sostiene la tesis de que Hegel habría sido, en los inicios del siglo, el gran inspirador y, en sus finales, el blanco central de las críticas. «Lo mismo», en el título, quiere decir, precisamente, la *filosofía de la identidad*, es decir, aquella filosofía racionalista unificadora que Hegel se propuso desarrollar a través de su sistema; y «lo otro» quiere decir la *filosofía de la alteridad*, es decir, la filosofía que los postmodernos creen necesario desarrollar en defensa de la complejidad inabarcable de la realidad, la del presente y la de la historia. Descombes se refiere principalmente a la gran influencia que tuvo, en los inicios del siglo XX, la obra de Alexander Kojève, hegeliano heterodoxo, y al espíritu combativo antihegeliano de toda una generación de filósofos de fines de siglo, como Jacques Derrida, Gilles Deleuze o Jean-François Lyotard. Esa controversia es muy interesante, sin duda, y no puede ser aquí comentada con justicia. Baste decir, en relación con nuestra discusión, que ella es una demostración indirecta de la vigencia de la filosofía hegeliana en el transcurso del siglo XX, aun bajo el signo de la polémica.

La herencia del pensamiento de Hegel en los debates mencionados es clara, aunque no del mismo tipo, al menos a primera vista. Entre los lógicos convencionales, Hegel no es tomado realmente en serio, es una caricatura de adversario; su posición filosófica o dialéctica es ridiculizada bajo el supuesto de que incumple las reglas metodológicas del pensamiento. Pero, como ya vimos, esa crítica es un boomerang, y presenta, a quien la formula, en los términos de la descripción de Mefistófeles. Entre los filósofos postmodernos, en cambio, Hegel es un adversario poderoso, que representa de modo emblemático la tendencia racionalista del pensamiento occidental.

---

[21] *Cf.* Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid: Cátedra, 1979.

III. El «espíritu» en la comprensión de la historia

El tercer dominio en el que debíamos comprobar las huellas de la *Tesis de Mefistófeles y Hegel* es el de la comprensión de la historia. Si, en el caso de la ética, esta comprobación era fácil y, en el caso de la lógica, difícil, en este, en el caso de la historia, aunque parezca paradójico, dicha comprobación es fácil y difícil al mismo tiempo: es lo primero, porque la *conciencia histórica* es uno de los rasgos más representativos de la filosofía hegeliana, y de los más difundidos en la actualidad; pero es también lo segundo, porque Hegel cuenta con detractores muy combativos en la materia. Siguiendo el procedimiento de los otros temas, explicaremos, en primer lugar, cómo entiende Hegel la presencia del «espíritu» en este terreno y pasaremos luego a analizar las obras y los debates en los que esa interpretación se pone de manifiesto en la filosofía contemporánea.

La conciencia histórica

Comencemos por una conocida sentencia de Hegel, una entre muchas sentencias, tan intuitivas como enfáticas, por las que se ha hecho famoso: «La filosofía es su época captada en pensamientos» —«Die Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst»—.[22] Pese a su aparente claridad, esta sentencia es difícil de interpretar, porque no es tan evidente la relación que allí se establece entre la filosofía y la historia. Pero de lo que no cabe duda es que se está definiendo a la filosofía en relación con la propia época, es decir, que se la está vinculando de modo esencial con el contexto histórico en el que se desenvuelve. Esta es la principal novedad y originalidad de Hegel con respecto a la filosofía precedente, y es una novedad que no abandonará ya nunca más a la filosofía como disciplina. La «conciencia histórica», que aquí hace su aparición, significa pues, en primer lugar, que la filosofía debe «tomar conciencia» de la relatividad de su reflexión, en el sentido específico que ella expresa el modo en que una época determinada se piensa a sí misma. Aunque no precisemos aún cómo, se está estableciendo una correspondencia entre la filosofía y la propia historia.

---

[22] *Cf.* Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, p. 24.

Pero la conciencia histórica implica también, en segundo lugar, que se debe adoptar este mismo perspectivismo en relación con la entera historia de la filosofía y con la entera historia del mundo. Son cosas interdependientes y complementarias: la conciencia de la *epocalidad* del presente trae consigo la conciencia de su diferenciación con respecto a otras épocas y mentalidades a lo largo de la historia. Surge así otra dimensión de la reflexión que no dejará más a la filosofía: la convicción de que cada época y cada cultura expresan una forma de racionalidad, un paradigma, dependientes de su ubicación en el tiempo. Hegel ha aplicado las consecuencias de esta interpretación a todos los ámbitos de su pensamiento: a la ética tanto como a la lógica, a la filosofía de la naturaleza no menos que a la filosofía del arte o la religión. Sobre todos estos temas ha ofrecido interpretaciones históricas de conjunto, ya sea en forma de cursos históricos, o ya sea en forma sistemática, porque, como hemos visto en los casos anteriores, el tratamiento de los problemas filosóficos no puede hacerse sin alusión a su tradición.

En tercer lugar, la conciencia histórica obliga a realizar una meditación sobre el *rumbo* que ha ido tomando la historia de las mentalidades o la historia del mundo. Esta meditación puede adoptar diferentes formas: puede conducir, como en el caso de Hegel, a pensar la historia como siguiendo un curso racional unitario —como «el progreso de la conciencia de la libertad»[23]—; puede considerar más bien que la historia muestra la imposición de la voluntad de poder de una cultura sobre las otras; o puede, en fin, imaginar la historia como una sucesión azarosa de civilizaciones y mentalidades. Siendo muy distintas entre sí estas interpretaciones, todas ellas coinciden en concebir a la historia como un proceso evolutivo de paradigmas, a través de los cuales la humanidad va expresando su pensamiento y su objetivación en la realidad. Hegel habla, en ese sentido, de «espíritu» y «espíritus» de los pueblos, en plural y en singular; en plural, porque cada pueblo, o cada cultura, tiene una forma específica de manifestar su racionalidad teórica y práctica (*un* espíritu); en singular, porque, en su opinión,

---

[23] Esta tesis se halla formulada en la introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza Universidad, 1986.

entre todas esas formas puede o, más bien, *debería*, descubrirse una unidad racional, es decir, una explicación coherente de la evolución del conjunto de la historia (*el* espíritu).

¿Qué leer?

Si se quisiera decir en qué obras de Hegel puede *leerse* esta concepción sobre el papel esencial que juega la historicidad en la filosofía, habría que responder que en *todas*. En todos sus libros, incluso en *La ciencia de la lógica*, nos las habemos con una conciencia histórica profunda, en el sentido que ya hemos indicado. Pero, acaso porque esa intención es tan ostensible, se puede hacer explícita en dos tipos de textos. De un lado, tenemos las obras sistemáticas, como la *Filosofía del derecho* o la *Lógica*, en las que la historicidad se muestra en el tratamiento sistemático del contenido mismo. De otro lado, sin embargo, la concepción de la historia se hace visible también de modo explícito en los textos en los que Hegel se ocupa de *hacer historia*: en sus diversos cursos sobre historia de la filosofía, historia del arte, historia de la religión o, más claramente aún, de filosofía de la historia, temas que han dado lugar a libros específicos.[24]

Una mención especial merece, en este contexto, la *Fenomenología del espíritu*. Ya hemos explicado de qué manera esta obra incorpora la reflexión sobre la historia en el tratamiento del itinerario filosófico de la conciencia natural. Pero merece ser mencionada también ahora porque esta obra ofrece una perspectiva de acceso muy peculiar a la relación entre la filosofía, la historia y la experiencia del sujeto. Allí se muestra con claridad la correlación entre la visión global de la historia y la apropiación individual de la misma, entre la interpretación sistemática y la comprensión individual. En la experiencia de la conciencia, la historia aparece en la forma de «configuraciones conceptuales» que son al mismo tiempo «figuras del mundo», es decir, su proceso de reflexión filosófica no puede realizarse sino a través de la toma de conciencia de la historicidad de su saber en el mundo.

---

[24] *Cf. Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México: FCE, 1955; *Lecciones sobre estética*, Madrid: Akal, 1989; *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Madrid: Alianza Editorial, 1985; *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.

Los críticos. La herencia hegeliana

Por más paradójico que parezca, la concepción hegeliana de la conciencia histórica ha sido y sigue siendo objeto de las más severas críticas, a pesar de haberse convertido simultáneamente en un lugar común, en un bien adquirido, de la discusión filosófica contemporánea. Ya nos hemos referido a los argumentos de los filósofos postmodernos en contra de la visión totalizante del sistema hegeliano; naturalmente, esos cuestionamientos se hacen valer asimismo contra su idea de la historia, en particular, contra la suposición del triunfo de la razón en ella. Pero, además, destacan otros dos grupos de críticos en este campo, a saber: los culturalistas y los latinoamericanistas. A ellos debemos hacer alusión brevemente a continuación.

Con la denominación «culturalistas» nos referimos genéricamente a los filósofos que defienden la autonomía de las culturas en la definición de sus parámetros de racionalidad teórica y práctica, y que, sobre esa base, ponen en cuestión las pretensiones de universalidad de la cultura occidental.[25] Semejantes pretensiones, expresadas paradigmáticamente en la idea de una filosofía de la historia que privilegia a la razón occidental, es, pues, para ellos, pura y simplemente un prejuicio *eurocéntrico*. Y a la cabeza del eurocentrismo se hallaría precisamente la obra de Hegel. Por cierto, no es difícil encontrar en la obra de este filósofo algunas tesis fuertes sobre la marcha racional de la historia del espíritu, ni expresiones que hagan pensar en la preeminencia o la superioridad de la cultura europea, y es contra esas tesis y expresiones enfáticas que se dirigen las más virulentas críticas. En su contra, se reivindica la autosuficiencia conceptual de cada cosmovisión cultural, y se sostiene la inconmensurabilidad entre ellas. La polémica es conocida y tiene muchas dimensiones y ramificaciones. Pero lo que resulta más curioso, en relación con nuestro tema, es que esos cuestionamientos se alimentan, en realidad, de lo mismo que critican. Es decir, para poder relativizar la perspectiva de la cultura europea, hace falta adoptar el punto de vista de la conciencia histórica, que es el único que permite pensar en la autonomía y la inconmensurabilidad de los paradigmas entre sí. Esto

[25] *Cf.*, principalmente, MacIntyre, Alasdair, *Justicia y racionalidad: contextos y conceptos*, Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2001.

no equivale, por supuesto, a legitimar el eurocentrismo, pero sí a advertir que las críticas en su contra reposan sobre una concepción filosófica de la historia de mucho mayor alcance.

Esta circularidad se percibe aun con más claridad en el caso de las críticas de los latinoamericanistas en contra de la filosofía de Hegel.[26] En efecto, muchos de estos filósofos suelen apoyarse en otras tradiciones de la filosofía occidental, especialmente en la obra de Marx, para formular un cuestionamiento de las tesis eurocéntricas de la filosofía de la historia, pero, como es obvio, tanto el eurocentrismo como el historicismo filosófico se les cuelan por las rendijas y terminan sirviéndoles de sustento. Se trata, también en este caso, de una crítica que se nutre de lo criticado. El blanco principal es el juicio que Hegel formula, en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*, acerca del valor y el lugar que ocupan, en la historia, las culturas americanas autóctonas. Al margen de si las expresiones de Hegel son interpretadas o no de manera adecuada, no puede negarse que Hegel comparte una serie de prejuicios ilustrados y eurocéntricos sobre la historia universal. Pero, como ya se dijo, no es tan fácil sustraerse a la influencia de los parámetros de la conciencia histórica para formular críticas en su contra.

Por todo lo dicho, no debería haber dudas sobre la vigencia de la filosofía de Hegel en el campo de la comprensión de la historia. La noción de «conciencia histórica», junto con todo el complejo de connotaciones y consecuencias que ella lleva consigo, han pasado a formar parte del sentido común filosófico de nuestra época. Naturalmente, no se comparte ya aquella interpretación hegeliana de la historia que imaginaba descubrir un triunfo progresivo de la razón. Pero se comparte, sí, la convicción de que la filosofía está esencialmente vinculada a su época, y que la historia de la filosofía, al igual que la historia del mundo, es una sucesión de mentalidades o de paradigmas.

---

[26] *Cf.*, por ejemplo, Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, México: FCE, 1978; Dussel, Enrique, *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, Quito: Abya-Yala, 1994.

IV. Conclusión: ¿por qué leer a Hegel hoy?

Leer a Hegel hoy —podemos decirlo a modo de reflexión conclusiva— tiene sentido porque su filosofía valora la vida del espíritu en los campos de la ética, de la naturaleza de la filosofía y de la comprensión de la historia. Por lo que hemos visto, su vigencia no depende, sin embargo, de que sea leído. Hemos llegado a constatar que hay una herencia hegeliana indudable en los debates contemporáneos: en la ética, por su concepción de la «eticidad»; en la definición de la filosofía, por su propuesta de un aprendizaje «dialéctico-hermenéutico» de la tradición; en la historia, por su concepción de la «conciencia histórica».

Pero volver a sus obras, leerlo nuevamente, es, en sentido literal, una lección *de vida*. Esto fue lo que anunciamos desde el inicio con la cita del *Fausto*. El peligro del mecanicismo filosófico, del que allí se habla, parece ser una tentación permanente en la historia del pensamiento. En todas las épocas, también en la nuestra, surgen filósofos y filosofías que se dejan deslumbrar por las posibilidades del telar, y ponen todas sus energías en afinar los instrumentos conceptuales perdiendo de vista lo más importante. Hace bien, por eso, redescubrir el impulso vital que anima a la obra de Hegel, prestar oídos a su insistente preocupación por mostrar el movimiento y la vitalidad de los conceptos, atender a la conciencia de la época que late en sus escritos. No es tampoco un problema que su obra tenga tantos adversarios en la filosofía contemporánea, pues, como se ha dicho en más de una ocasión, se puede filosofar *con Hegel, o contra Hegel, pero no sin Hegel.*

¿Por qué leer a Marx hoy?

Pepi Patrón

¿Y por qué no habría de leerlo? En el caso particular de Marx, ha habido a lo largo del tiempo, y hay aún, tanto discurso anti-Marx y también anti-marxista que, entre todos los autores tratados en este libro, la pregunta respecto de Marx resulta ser paradigmática. Suelo decir a mis alumnos, cuando estudiamos a Marx, que es precisamente ahora el momento de leerlo con seriedad, con pasión, pero sin fundamentalismos a favor o en contra. Ya no es el dios de la verdad ni el demonio causante de todos los males de la humanidad; ni el profeta, ni el enemigo.

Como reza el título de un magnífico libro de Norberto Bobbio, hoy día nos toca leer a Marx «ni con Marx ni contra Marx», sin marxolatría ni marxofobia.[1] Creo que se puede, se debe, leer a este autor sin ser marxista ni anti-marxista. Pero, como dice Derrida, tampoco es cuestión de utilizar a Marx «a fin de neutralizar el imperativo político en la tranquila exégesis de una obra archivada».[2] No se trata, dice provocadoramente el filósofo francés, de simplemente hacer figurar a Marx en el gran canon de la filosofía política occidental; él se propone hacer «todo lo posible por evitar la anestesia neutralizante de un nuevo teoricismo»[3] que le quite al pensamiento de Marx su fuerza crítica y su afán transformador.

---

[1] *Cf.* Bobbio, Norberto, *Ni con Marx ni contra Marx*, México: FCE, 2001, p. 269.

[2] Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid: Trotta, 2003, p. 45.

[3] *Ibid.*, p. 46.

Leerlo entonces como al gran pensador revolucionario que fue, sin eludir sus ambigüedades y problemas. Al gran innovador que, mediante el pensamiento crítico, quiso encontrar la llave de acceso a una comprensión, a una interpretación de la realidad que permitiese, al mismo tiempo, su transformación. Buscar un nuevo suelo, una nueva base para comprender y cambiar la historia es nada menos lo que nuestro autor se propuso.

Cuando se convierte al pensamiento de Marx en uno dogmático, petrificado, o en la ideología oficial de un Estado, lo que se logra es hacer que ese pensamiento pierda la capacidad de ser crítico respecto de sí mismo. Y esto es ir contra la naturaleza misma del pensamiento y la obra de Marx. De inicio a fin su obra es crítica: *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843), *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1843) (donde comienza su trabajo teórico), *La ideología alemana* (1845) o *Crítica de la más reciente filosofía alemana en la persona de sus representantes... y del socialismo alemán*, *La sagrada familia* (1845) o *Crítica de la crítica crítica*, *Fundamentos de la crítica de la economía política* (1859) y, para no abrumarnos, terminemos con *El capital* (1864-1877), cuyo subtítulo dice *Crítica de la economía política*.

Un pensamiento que nace como crítica, y se realiza como tal, no puede dejar de serlo respecto de su propia historicidad, y el de Marx lo es. Leemos, por ejemplo, en el prefacio a la edición de 1872 del *Manifiesto del Partido Comunista*, que «la aplicación práctica de estos principios dependerá siempre y en todas partes de las circunstancias históricas existentes»,[4] y que por ello el *Manifiesto* trata, entonces, de un programa que ha quedado anticuado en algunos de sus puntos; sin embargo, dice un poco más adelante, que «el Manifiesto es un documento histórico que ya no tenemos derecho a modificar».[5] Frente a cualquier dogmatismo, Marx (en este caso con Engels) no tiene ninguna duda respecto del carácter situado e histórico de tan fundamental documento, y por lo tanto, de su propio trabajo.

---

[4] Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista*, Buenos Aires: Prometeo, 2003, p. 7.

[5] *Ibid.*, p. 8.

Esta historicidad de su propio pensamiento queda también explícita en el elogio que hace de Hegel en el epílogo a la segunda edición de *El capital*.[6] Dice Marx, allí, que la dialéctica, «en su forma racional es escándalo [...] para la burguesía [...] porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina; porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado perecedero; porque nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria».[7]

Entender todo históricamente es, así, desarrollar un punto de vista crítico y revolucionario. Nada es natural o eterno, todo es histórico, resultado de un devenir que tiene sujetos responsables de lo que hacen y de lo que no hacen. También responsables de lo que vendrá, como negación de lo existente. Leer a Marx acríticamente, como hizo el marxismo ortodoxo y dogmático, es atentar contra el propio espíritu de su pensamiento. También es importante decir, a este respecto, que sin la filosofía de Hegel, con cuya crítica Marx inicia su trabajo teórico, su obra resulta incomprensible.

Entender así este pensamiento implica comprenderlo también como una teoría siempre en formación, en reformulación permanente. Difícilmente definitiva. Dice Derrida respecto de una posible, y desgraciadamente efectiva, lectura «congelada» de Marx y de sus espíritus, que «*hay más de uno, debe haber más de uno*».[8] Hay varios en formación, sostendremos aquí: desde el crítico hasta el utópico, desde el destructor hasta el que se apropia de tradiciones como la de Hegel o Feuerbach. «Será siempre un fallo no leer y releer y discutir a Marx», dice Derrida. «Será cada vez más un fallo, una falta contra la responsabilidad teórica, filosófica, política. Desde el momento en que la máquina de dogmas y los aparatos ideológicos "marxistas" están en trance de desaparición, ya no tenemos excusa, solamente

[6] Por cierto, *El capital* fue el último libro que Marx redactó, con lo cual la idea de una «ruptura epistemológica» con la «ideología filosófica» alemana en 1845, propuesta por Althusser, resulta poco verosímil, por decir lo menos.

[7] Marx, Karl, *El capital*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, p. 20.

[8] Derrida, Jacques, *o.c.*, p. 27.

coartadas, para desentendernos de tal responsabilidad. No habrá porvenir sin ello. No sin Marx. No hay porvenir sin Marx».[9]

Quisiera, en lo que sigue, centrarme en estos varios Marx, que quiero pensar no en términos de una multiplicidad de lecturas posibles, sino de las ambigüedades inherentes a un pensamiento que se planteaba explícitamente como un cuestionamiento y ruptura con la tradición. Quisiera sostener que buena parte de estas ambigüedades tienen que ver con la riqueza de una lectura crítica de la modernidad, en la que, sin embargo, Marx está todavía inmerso. «Es como si Marx, casi al modo de Kierkegaard y de Nietzsche, mientras usa las herramientas conceptuales de la tradición, tratara desesperadamente de pensar en contra de ella», dice al respecto Hannah Arendt.[10]

Contra esta tradición del pensamiento político occidental, esta autora nos señala la actitud de rebelión consciente de Marx, que se plasma en lo que ella considera los enunciados clave de su filosofía política, que solo pueden entenderse como crítica, como contradiciendo alguna verdad tradicionalmente aceptada:

1. «El trabajo crea al hombre»; lo cual significa que Dios no lo crea y que su humanidad es resultado de su propia actividad. Actividad que, entendida como actividad productiva, pasa a ser el atributo máximo del hombre, a diferencia de las definiciones clásicas que hacían del animal racional su diferencia específica. Marx pone aquí como lo propiamente humano a la actividad que tradicionalmente había sido considerada como la inferior.
2. «La violencia es la partera de todas las sociedades viejas que llevan en su seno una nueva». Esto supone que no solo en momentos de revolución o guerra la violencia puede tener la palabra, sino que el propio Estado es definido como instrumento de dominación y explotación de la clase dominante; es decir, que la violencia caracteriza a toda la esfera de la acción política. A la luz de esto, resulta totalmente coherente —y a la

[9] *Ibid.*

[10] Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Península, 1996, p. 31.

vez paradójico— que Marx proponga que, en el comunismo, el Estado está llamado a desaparecer.

3. «Los filósofos solo han interpretado el mundo de distintas maneras, de lo que se trata es de transformarlo» (la famosa Tesis XI sobre Feuerbach). Aquí hay una culminación de la filosofía occidental, en el sentido de una tradición, que comienza con Platón, que considera que el filósofo debe apartarse de la política, de la oscura esfera de los asuntos humanos (la caverna), para volver luego a ella y enseñarles a los hombres cómo deben vivir. Esta tradición termina con Marx porque él propone realizar la filosofía en el mundo humano, consumarla en el plano de la política.[11]

La obra de Marx es, entonces, y esta es la tesis que quiero argumentar en lo que sigue, esencialmente un trabajo crítico. Y en un doble plano que paso a desarrollar ahora.

En un *primer nivel*, se trata de la crítica de —lo que Marx llama muy ambiguamente— las ideologías, de la filosofía de la economía política o del socialismo francés, que han tratado de dar cuenta del mundo de muchas maneras. Si bien es cierto que en gran medida la crítica de las ideologías se ha leído sobre la base de la oposición ideología/ciencia —siendo emblemática la de Louis Althusser—, yo estoy de acuerdo con lecturas como la de Paul Ricoeur, quien propone que «la línea divisoria no está trazada entre lo falso y lo verdadero, sino entre lo real y la representación, entre la praxis y la *Vorstellung*».[12] El lugar propio de la realidad sería el proceso histórico de la producción material, a decir de Jacques Taminiaux.[13]

Desde esta producción material, el trabajo, se explica no solo la naturaleza encubridora de la ideología, su carácter invertido, sino la necesidad misma de la inversión. La exposición —*Darstellung*, dice Taminiaux, como distinta de la *Vorstellung*, representación—, tiene así un doble efecto: la denuncia de la ideología como representación encubridora, deformante, y al mismo tiempo la explicación de su propia génesis, mostrando que ella es

[11] *Ibid.*, pp. 26-30.

[12] Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, Barcelona: Gedisa, 2001, p. 117.

[13] *Cf.* Taminiaux, Jacques, *Recoupements*, Bruselas: Ousia, 1982, p. 19.

en sí misma un resultado, un efecto del ser efectivo, finalmente exhibido. Veamos unos textos de Marx para fundamentar este doble papel:

> Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.[14]

> Aunque la expresión conciente de las relaciones reales de estos individuos sea ilusoria, aunque en sus representaciones pongan de cabeza su realidad, ello se debe a su modo de actividad material limitada y a la consiguiente limitación de sus relaciones sociales.[15]

Se trata, pues, de explicar, desde la base en la cual se lee ahora la realidad, la propia naturaleza ideológica de la ideología. La crítica permite, entonces, acceder a la realidad histórica ya no a través de la religión, como lo hacían los neo-hegelianos, o del Estado, como lo hace, según Marx, el propio Hegel, sino en el ámbito mismo de la sociedad civil (reino de la necesidad para Hegel), y dentro de la sociedad civil, en el plano de la economía, y dentro de la economía, en la esfera misma de la producción. No de la distribución o el consumo, sino de la organización social de la producción. En ella, lo central sería la posesión o no del aparato productivo, que es lo que define a las clases sociales. De allí que una de las más célebres y citadas afirmaciones de Marx sea: «toda la historia de la sociedad humana, hasta nuestros días, es una historia de lucha de clases».[16]

Es, según el propio Marx, una «crítica de la crítica crítica», es decir, de aquella que pretende cambiar el mundo al cambiar la conciencia del mundo. Es crítica de los conceptos y de la realidad que ellos pretenden abarcar. Ella es una reducción del concepto a su base concreta, «real», «empíricamente registrable» de existencia, como insiste reiteradas veces en *La*

---

[14] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1971, p. 26.

[15] *Ibid.*, p. 677.

[16] Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista*, p. 27.

ideología alemana. Se trataría, así, de un desmantelamiento de los propios conceptos de la filosofía y de la economía. Marx, como crítico de la economía política, pretende desentrañar la anatomía de la sociedad civil desde los propios conceptos de la economía política, y ello tiene un efecto desenmascarador: «no son las relaciones jurídicas, sino las relaciones de producción las que constituyen el armazón óseo que sostiene el organismo social».[17]

Según muchos autores, la radical superioridad de Marx, en esta su tarea crítica, reside en el análisis de la forma mercancía, el fetichismo de la mercancía, que permite «entender el proceso global de acumulación como un proceso de explotación reificado, anónimo».[18] La famosa expresión del primer capítulo de *El capital*, que dice que lo que vivimos, gracias a la forma mercancía, como relaciones entre cosas son, en realidad, relaciones entre los hombres, relaciones sociales, es el gran potencial que nos toca seguir explorando. «El sistema capitalista *no es otra cosa* que la forma fantasmal de unas relaciones de clase que se han vuelto anónimas y se han convertido en fetiche».[19] De allí que el filósofo esloveno, Slavoj Zizek, siguiendo a Lacan, pueda decir algo tan provocador como que Marx, en su análisis de la mercancía, inventó el síntoma —concepto que se aplica al análisis de los sueños y de muchos fenómenos históricos—.[20] La historia sería así el «misterio del capital».

Ahora bien, como ya lo señalamos, lo que es más interesante aun es que desde esta realidad descubierta o puesta de manifiesto, se va a dar cuenta de la propia génesis de la ideología y su eventual deformación. En esta perspectiva, también la ciencia es parte de la ideología, parte de esa dinámica cultural de esas otras formas de praxis que la obra de Marx tiende a descuidar en muchos casos, reduciendo la praxis humana a su sola dimensión

[17] Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático en términos de teoría del discurso*, Madrid: Trotta, 1998, p. 109.
[18] Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid: Taurus, 1987, vol. II, p. 473.
[19] *Ibid.*, p. 479.
[20] Zizek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, México/Buenos Aires: Siglo XXI, 1992, p. 35.

de praxis productiva. Dice Slavoj Zizek al respecto que incluso en las versiones más sofisticadas de los críticos de la ideología —los miembros de la Escuela de Frankfurt, por ejemplo— no se trata simplemente de ver las cosas como «son en realidad», o de quitarse los anteojos distorsionadores de la ideología, sino que «el punto principal es ver cómo la realidad no puede reproducirse sin esta llamada mistificación ideológica. La máscara no encubre simplemente el estado real de cosas; la distorsión ideológica está inscrita en su esencia misma».[21]

Crítica de las ideologías, entonces, que nos remite a un cierto plano a partir del cual podremos seguir dando cuenta del surgimiento de la ciencia, de la ideología y de la propia crítica. Lejos de entender a Marx en términos de un economicismo mecánico, la crítica nos va abriendo a distintos planos de la realidad que nos toca seguir investigando y respecto de los cuales tenemos que seguir sospechando.

Esto me lleva a un *segundo nivel* de la crítica, que es la transformación práctica y revolucionaria de la realidad, tan claramente planteada en la ya citada Tesis XI sobre Feuerbach: «Los filósofos solo han interpretado el mundo de distintas maneras, de lo que se trata es de transformarlo». Si bien es claro que la filosofía por sí misma no transforma nada, aunque sin interpretación no exista transformación posible, es evidente que aquí Marx nos invita a dar un paso hacia la actividad revolucionaria crítico-práctica que implica una transformación del mundo.

Se trata, para nuestro autor, de llevar a cabo una revolución en camino al comunismo que significa la desaparición de las clases sociales, del Estado y del trabajo enajenado. Es el tránsito al reino de la libertad. La emancipación del poder de una clase respecto de la otra requiere una actividad revolucionaria que incluye, sin duda, la reflexión crítica. De ahí que las lecturas que plantean *o* interpretación *o* transformación de la realidad sean, a mi juicio, tan parciales, tan insostenibles.

Dice Marx en el *Manifiesto comunista*, considerado por autores como Marshall Berman como el gran elogio del capitalismo y de la burguesía, que en tal sistema todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se

---

[21] *Ibid.*, p. 56.

ven forzados a contemplar con mirada fría sus vidas y sus relaciones con los demás. Según Berman, los seres humanos son a la vez «sujetos y objetos del proceso imperante que hace que todo lo sólido se desvanezca en el aire».[22] Desde el capitalismo, entonces, «la "actuación revolucionaria, práctico-crítica" que acabe con la dominación burguesa será la expresión de las energías activas y activistas que la propia burguesía ha liberado. Marx comenzó alabando a la burguesía, no enterrándola; pero si su dialéctica funciona, serán las virtudes por las que la alababa las que finalmente la enterrarán».[23] Se trata, en particular, del desarrollo incesante de los instrumentos de producción, de máquinas y tecnología, que según nuestro autor es una de las características más saltantes del sistema capitalista de su tiempo y, sin duda, de la modernidad occidental.

Esta idea de que Marx termina «volteando», «invirtiendo» los ideales de la época contra ella misma es una tesis sugerente, planteada por muchos de sus lectores e intérpretes. La libertad y la igualdad, ideales tan apreciados desde la Ilustración, terminan siendo «armas de la crítica»[24] de las sociedades que reclamaban realizar tales ideales. Como se señala en el *Manifiesto comunista* nítidamente, «las armas con que la burguesía derribó al feudalismo se vuelven ahora contra ella».[25] Dice también, en una de sus metáforas lapidarias, que «la moderna sociedad burguesa, que ha sabido hacer brotar como por encanto tan fabulosos medios de producción y de transporte, recuerda al brujo impotente para dominar los espíritus subterráneos que conjuró».[26]

Esto es, precisamente, lo que indicábamos al inicio de este texto en relación con la dialéctica hegeliana. Cada época, cada momento, en el caso de Marx, cada clase, engendra las propias posibilidades de su negación. Desde

---

[22] Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1989, p. 84.

[23] *Ibid.*, p. 89.

[24] Es también la lectura de Manuel Cruz, *Filosofía contemporánea*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1984, p. 99. Es sabido que el propio Marx recurre a la figura de la «inversión» para explicar su relación con la dialéctica hegeliana.

[25] Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista*, p. 33.

[26] *Ibid.*, p. 32.

dentro de sí misma, en el efectivo movimiento que es la historia. Todo presente está llamado a generar su propia contradicción. Y, por eso, ya desde Hegel la dialéctica es crítica y revolucionaria, según Marx. Anuncia el fin de una época desde la inteligencia de su propio fin. Pero el fin, en Marx, es también *télos*, aquello en lo cual se realizan las potencialidades contenidas en el presente. En su caso, se trata del comunismo. Así, en el *Manifiesto comunista* profetiza: «Y a la vieja sociedad burguesa, con sus clases y antagonismos de clase, sustituirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos».[27]

Surge aquí, sin embargo, el complejo y discutido tema del individualismo en Marx. En efecto, cuando Marx describe la sociedad comunista, siempre habla de individuos realizados, libres, desarrollando al máximo sus capacidades y viendo satisfechas sus necesidades. Reproduzco la célebre frase de *La ideología alemana* donde esto queda claramente expuesto: «En la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes y capacidades en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello. Que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos».[28] El comunismo será, así, la culminación de la sociedad moderna. ¿En qué consiste esta culminación?, ¿en la libertad de los individuos, y no de las clases, los procesos o las fuerzas productivas? Este individuo socializado parece ser él mismo resultado de una modernidad que privilegia el trabajo, reduce lo político y marca el triunfo de lo social. Esta es, por ejemplo, la interpretación de Hannah Arendt.

Esta posible perspectiva que abren los textos de Marx es bastante diferente de la lectura tradicional: las clases y todas las otras entidades colectivas —modo de producción, relaciones de producción— no se consideran

---

[27] *Ibid.*, p. 50.

[28] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, p. 34.

como la base última de comprensión de la historia, sino que son, más bien, solo la base de la ciencia de la historia que Marx pretende desarrollar. En este enfoque más radical, que propone por ejemplo Paul Ricoeur, esas entidades objetivas mencionadas tendrían el soporte de la vida real de los individuos vivos reales.[29]

La ambigüedad del comunismo planteado por Marx puede ser vista de muchas maneras. Menciono tres. En primer lugar, ¿cómo describir algo que no existe? Segundo, la filosofía no puede hacer profecías y es mejor su papel de búho de Minerva que levanta el vuelo al atardecer de una época (como decía Hegel), que de águila que hace profecías al amanecer. En tercer lugar, estas ambigüedades del comunismo en Marx tienen que ver con las propias ambigüedades de la modernidad, época que Marx no haría sino llevar a su punto culminante, o a uno de sus puntos culminantes.

En efecto, muchos autores coinciden en señalar que Marx ha llevado a cabo uno de los mejores diagnósticos y elogios de la modernidad, y que lo que nos corresponde a nosotros —entre otras razones ya dichas— es, por eso, seguir leyendo a Marx para entender, tal vez, esas ambigüedades como riquezas.

Cuando en países como el nuestro estamos obligados a transitar del analfabetismo a la electrónica, a una modernidad que apenas arañamos, bien haríamos en tomar en cuenta las ambigüedades propias de todo devenir histórico, del cual somos sujetos y objetos, agentes y pacientes. Es verdad que una mirada retrospectiva desde el *télos* pleno puede ser engañosa y hasta peligrosa. Puede ser una mirada en la que «todo vale», en la perspectiva de la productividad de lo negativo. Pero cuando nos atrevemos a ser cautos con la supuesta necesidad del fin, la crítica puede retomar toda su fuerza, y ya no las supuestas «leyes inexorables» de la historia.

¿Qué decir, para terminar, del filósofo que quiso, a través de una filosofía de la praxis, «hacer filosófico el mundo y hacer mundo la filosofía»? Ya hemos señalado que Marx puede ser entendido como el fin, en el sentido también de punto culminante, de la tradición de la filosofía política

[29] Es la interesante tesis de la lectura que propone Paul Ricoeur en *Ideología y utopía* (*cf. o.c.*, pp. 110ss).

occidental, cuando afirma que la filosofía y su verdad están situadas no fuera de los hombres y de su mundo común, sino precisamente en ellos. Si bien es cierto, como irónicamente señala Derrida, que Marx es uno de los «*clásicos del fin*», parte del «canon del apocalipsis moderno (fin de la Historia, fin del Hombre, fin de la Filosofía, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger)»,[30] también lo es que Marx llega a hablar del final de la prehistoria de la humanidad con el advenimiento del comunismo.

En todo caso, admitiendo esta tensión entre la crítica y la profecía comunista, entre filosofía y política, es cierto que podemos asumir del joven Marx que la crítica conduce al «imperativo categórico de echar por tierra todas aquellas relaciones en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable».[31] Para no renunciar a eso que Habermas llama la energía utópica, hay que seguir leyendo a Marx, hoy.

[30] Derrida, Jacques, *o.c.*, p. 28.

[31] Marx, Karl, «Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en: *Escritos de juventud*, México: FCE, 1982, p. 497.

¿Por qué leer a Nietzsche hoy?

Kathia Hanza

Así lanzada esta pregunta, directa, inmediatamente, se me ocurre contestar que hay que leerlo hoy, y en cualquier momento, porque después de hacerlo nada quedará igual. Claro que esta respuesta es muy imprecisa. También podemos contestar lo mismo si se nos pregunta por qué leer a otros filósofos, o a algunos poetas o novelistas, u hombres de ciencia. Percatémonos de esta circunstancia: hay muchos autores imprescindibles, en el sentido de que una vez que los hayamos leído nada será lo mismo, ni nosotros mismos ni las cosas que creíamos saber. Esto no es natural, forma parte de una cultura en la cual la lectura es una experiencia gravitante. Y por más que sepamos que ello no siempre ha sido así, que puede no continuar siéndolo, tendremos que reconocer que leer sigue siendo fructífero y vigente.

Hay pues muchos autores notables cuya lectura significará una experiencia imborrable. Muy pocas veces, sin embargo, encontraremos en uno solo el ansia por la filosofía, la poesía o el saber. Nietzsche los vive y escribe con una pasión que estremece. En su caso, nos seduce este rasgo de su escritura: filosofía, poesía y deseo por conocer se entrelazan y deslumbran, por eso —quizá— lo leemos.

Si esto es así, ¿qué leer de Nietzsche?, y ¿por qué habría que leerlo hoy? Por ejemplo, qué caso tiene leer este pasaje:

> Es de noche: ahora, cual una fuente, brota de mí mi deseo, —hablar es lo que deseo.
>
> Es de noche: ahora hablan más fuerte todas las fuentes. Y también mi alma es una fuente.

> Es de noche: ahora se despiertan todas las canciones de los amantes. Y también mi alma es la canción de un amante. Y también mi alma es la canción de un amante.[1]

Si incluí ese poema es porque preguntar por qué leer a Nietzsche hoy puede transformarse fácilmente en la pregunta ¿y qué leer de él?, ¿filosofía, poesía?, ¿podremos separarlas tan fácilmente? Pero, además, tendremos otra gama para escoger: sus textos panfletarios, su prosa cargada de insidia y humor, sus juicios agudos y lapidarios, el análisis genealógico de los valores, sus observaciones a la manera de un paseante por épocas y almas, ávido de conocer, indagar y preguntar.

Creo que se adivina a dónde apunto. Sin embargo, lo hago explícito: por qué leer a Nietzsche hoy también desemboca en la pregunta ¿a qué Nietzsche leer? Sería natural contestar: al filósofo —ya que la mía es una entre otras conferencias sobre una serie de filósofos—. Claro, él no duda en considerarse un filósofo. No quiere ser tomado como un escritor; se irrita cuando su hermana lo hace. Quizá porque su escritura tiene un sello indesligable, distintivo: filosofía, poesía y saber se conectan con la vida, con *su* vida.

Ante esta característica de su escritura, Alexander Nehamas sugiere que Nietzsche se construye a sí mismo como autor en contrapunto con el filósofo que le fascina pero que no escribió nada: Sócrates. En efecto, de Sócrates no sabemos sino principalmente por los escritos de Platón. Si se trata, pues, de Sócrates, no hay más remedio que habérselas con la escritura de Platón. Este, como autor, construye a Sócrates, y Nietzsche, a la sombra de Sócrates en aquello que concierne a cómo debe uno vivir, se perfila a sí mismo escribiendo: como filósofo, como poeta, como conocedor. Se trata así de un juego de identidades en el que se entrecruzan y amalgaman vida y autor. Son dos las identidades a trazar, la de Sócrates y la de Nietzsche, pero el juego es posible por la escritura de Platón. A tal punto es así que

---

[1] Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza Editorial, 1972, p. 161 («La canción de la noche»). Sigo la versión de Andrés Sánchez Pascual, pero traduzco «Brunnen» por «fuente». Todas las demás traducciones castellanas del presente artículo, salvo que indique lo contrario, son de ese excelente traductor. En *Ecce homo* (Madrid: Alianza Editorial, 1972, p. 103) califica Nietzsche a esa poesía como un ditirambo.

Nietzsche reta a Platón. No se circunscribe, como este, a un único género literario, el diálogo. Aforismos, ensayos, tratados, poemas, forman el *corpus* de los escritos de Nietzsche. Recorre distintos géneros, desafiando a Platón, quien, después de todo, también es un monstruo literario: recoge el vocabulario, la forma de hablar de muchos personajes de su época, inventados o reales, e insinúa su carácter. Cita poemas y cuenta mitos que hábilmente encajan en la estructura de sus diálogos.[2]

Pero dejemos de lado esta manera indirecta, mediada por la escritura, de la relación de Nietzsche con esos filósofos para los cuales vida y escritura significan cosas muy diferentes. Veamos, más bien, cómo dialoga Nietzsche con la tradición filosófica. Él se toma a sí mismo como un filósofo, ¡qué duda cabe! Se siente *inter pares* entre los grandes. Y se encarga, sin asomo de modestia, de preguntarse, por ejemplo, lo siguiente: «¿Por qué soy [...] tan inteligente? No he reflexionado jamás sobre problemas que no lo sean —no me he malgastado [...] Soy demasiado curioso, demasiado *problemático*, demasiado altanero para que me agrade una respuesta burda».[3] Nietzsche se coloca como un interlocutor ante quienes le precedieron en pensar y escribir. Pero no se podría decir, por eso, que dialoga con ellos en el círculo de la interpretación, no examina qué podrían decirle a *él*—de alguna manera siempre lo tiene claro, aunque juegue coquetamente con la intriga y la sospecha—, no pregunta qué pueden significar las tesis de otros para su presente, o, cuando lo hace, su juicio es tajante y seguro.

---

[2] Sobre la escritura de Platón tengo noticia del trabajo de Rudolf Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1895 (reeditado por Olms: Hildesheim, 1963). En años recientes, Thomas Szlezák se ha ocupado de lo que significa leer a Platón a partir de la crítica que este hace a la escritura en *Fedro* (*Leer a Platón*, Madrid: Alianza Editorial, 1997; *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlín: Walter de Gruyter, 1985). También Wolfgang Wieland (*Platon und die Formen des Wissens*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982) se ocupa de la cuestión de la escritura en la obra de Platón. Solo quisiera hacer una observación: más allá de la riqueza filosófica y literaria de la escritura de Platón, sus diálogos podrían verse como tersos y tenues dramas con una cadencia nada estridente. En esa cadencia el puritanismo de Martha Nussbaum reconoce momentos de tonos álgidos y patéticos, por ejemplo, en la célebre escena del *Banquete* con Alcibíades. *Cf.* Nussbaum, Martha, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid: Visor, 1995.

[3] Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, pp. 35-36.

Se trata de un hecho harto curioso; para nosotros parece ser absolutamente natural leer a los filósofos con la intención de escudriñar qué *quisieron* decir y qué *pueden* decirnos hoy. Para Nietzsche este procedimiento no está en absoluto justificado. Primero, porque, como ya mencioné, no vacila en juzgar qué sostuvieron, en el fondo y pese a ellos mismos, aquellos a quienes dirige su atención. Segundo, cuando lo hace, tiene también muy en claro qué significan para él y su presente. Por supuesto, uno podría argüir que es un intérprete tendencioso, como también que es conciente de la luz bajo la cual mira a los otros, que, entonces, también deja resquicios y puertas abiertas, enigmas y paradojas. Concedo que hay buenas razones a favor de estas objeciones, pero si fuerzo los términos es porque quisiera enfatizar que Nietzsche dialoga de un modo muy peculiar con los filósofos.

Los intérpretes ensayan fórmulas para precisar esa manera de hacer filosofía. Así, Peter Sloterdijk habla del «pensador en escena»,[4] Vattimo, de «su fundamental apertura a la pluralidad de las interpretaciones»,[5] Nehamas, de «la vida como literatura», Rorty de la ironía que distingue a Nietzsche y que desafía, una vez más, a Sócrates. No faltan, por supuesto, las expresiones directamente críticas. Para Habermas, Nietzsche es un «grandioso subjetivista».[6]

A mí me llama la atención un hecho que puede parecer bastante trivial. Nietzsche escribe para que *todos puedan entenderlo*. Los que vivieron antes que él y los que vivimos después. Pero escoge y pone a prueba a ciertos filósofos, como también busca que hallen placer en la lectura aquellos a quienes estima. Por ejemplo, si se trata de la prosa, le importan los moralistas

---

[4] *Cf.* Sloterdijk, Peter, *El pensador en escena*, Valencia: Pre-textos, 2000.

[5] Vattimo, Gianni, «La sabiduría del superhombre», en: Rujana, Miguel (comp.), *Nietzsche en el horizonte de la contemporaneidad*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2002, p. 242.

[6] *Cf.* Habermas, Jürgen, *Conocimiento e interés*, Buenos Aires: Taurus, 1990; *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires: Taurus, 1989. La peculiaridad de la filosofía de Nietzsche se haya también magníficamente retratada en la frase con la que inicia Heidegger el Prólogo a su libro sobre Nietzsche: «'Nietzsche' —el nombre del pensador es el título para la cosa (*die Sache*) de su pensamiento» (Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Pfullingen: Neske, 1961, tomo 1, p. 9).

franceses, su ambición es escribir para ellos, mofándose de las «frías ranas» que son, a su juicio, los psicólogos ingleses.[7]

Si se trata de la filosofía, siempre deja muy en claro qué argumentos tiene contra determinados pensadores o cómo habría que encarar los problemas. Va al grano en procesos sumarios, incontestables y punzantes. Ello no le impide, sin embargo, estar siempre atento a la otra cara de las cosas. Es un agudo pensador —sagaz en lo conceptual, no se le escapan las trampas lógicas—, pero al mismo tiempo es el filósofo de la fina percepción sensible. Demuestra cómo los sentidos son también instrumentos del análisis filosófico y psicológico, y sirven como medios de la expresión lograda.[8]

Pongamos algunos ejemplos, pero en tono de «broma, astucia y venganza», como reza el Preludio a *La ciencia jovial*.[9] Kant es «el gran chino de Königsberg»,[10] una suerte de mandarín que habita en el portentoso palacio de la arquitectónica de la razón; Schopenhauer, un «caballero de Durero»,[11]

---

[7] Aquí cabe hacer un par de observaciones importantes que merecen ser desarrolladas, pero que me veo obligada a dejar para otra ocasión. Primero, cuando sostengo que Nietzsche escribe para que todos puedan entenderlo quiero decir con eso que no rehuye que los demás conozcamos su opinión o sus razones respecto de determinada cuestión. Ahora bien, eso no quiere decir que Nietzsche tenga respuestas a todas las preguntas que él mismo se hace (cosa que sería absolutamente asombrosa), ni tampoco que al leerlo nosotros nos hagamos (con él o sin él) preguntas que tampoco podemos responder. Segundo, justamente porque Nietzsche se expresa sobre determinadas cuestiones y nos hace conocer su punto de vista, podría afirmarse que él hace gala de una inversión importante en el diálogo con la tradición (inversión que podría estar a la base de su posible polémica con Hegel, Heidegger o Gadamer). Nietzsche no sostiene que el hecho de que nos encontremos en el tiempo *después* de determinados autores nos faculte a entenderlos mejor, en el sentido de que tengamos mejores herramientas para desentrañar lo que quisieron decir. Nietzsche da a conocer sus razones, lo que significa que supone que los otros (los que vivieron antes o lo harán después) también están perfectamente en condiciones de exponer las suyas.

[8] *Cf.*, el espléndido libro de Volker Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, Munich: Beck, 1995, pp. 14 y ss.

[9] *Cf.* Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, Caracas: Monte Ávila, 1985, p. 7.

[10] Nietzsche, Friedrich, *Werke*, editado por Karl Schlechta, 5 tomos, Frankfurt am Main: Ullstein, 1977, tomo II, p. 675 (nº 210). En adelante citaré con la abreviatura Schlechta indicando el tomo, número de página y entre paréntesis el numeral correspondiente.

[11] Nietzsche, Friedrich, Schlechta I, 113 (1).

adusto y serio, digamos, que destila un «perfume cadavérico»[12] y que trató a la «sexualidad como a un enemigo personal»;[13] Sócrates, un «déspota lógico»,[14] «un bufón con los instintos de Voltaire en el cuerpo»,[15] o también, una «semiótica para Platón».[16] Este último es el «típico joven ateniense»[17] «borracho de dialéctica»;[18] los estoicos, «jeques árabes envueltos en pañales y conceptos griegos»;[19] Rousseau, una «tarántula moral»;[20] Hegel, simple y llanamente, una «enfermedad que no tiene cura».[21] Nada ni nadie se salva, tampoco Dios, a quien llama «nuestra más larga mentira»,[22] una «respuesta grotesca»,[23] algo donde «la nada está divinizada».[24]

Leer a Nietzsche es, así, desterrar la solemnidad, la adoración ciega, la necedad, el ferviente anhelo de seguridades y comodidades, el dogmatismo. Las buenas razones son lo que importan. Nietzsche duda, pregunta, desprecia, se divierte en la burla,[25] ironía o sarcasmo, pero siempre con la seguridad de tener de su lado los mejores argumentos. De ninguna manera sacrifica, como algunos pueden pensar, la razón y la lógica. Solo que no considera legítimo, ni veraz, extraer consecuencias que se alejen de la evidencia o de

---

[12] Nietzsche, Friedrich, Schlechta II, 1108 (1).
[13] *Ibid.*, 847 (7).
[14] Nietzsche, Friedrich, Schlechta I, 82 (14).
[15] Nietzsche, Friedrich, Schlechta III, 771.
[16] Nietzsche, Friedrich, Schlechta II, 1116 (3).
[17] Nietzsche, Friedrich, Schlechta I, 78 (13); *ibid.*, 79 (14).
[18] Nietzsche, Friedrich, Schlechta III, 496. También lo llama, por ejemplo, «el viejo típico socialista» (Schlechta I, 683 (473)).
[19] Nietzsche, Friedrich, Schlechta III, 652.
[20] Nietzsche, Friedrich, Schlechta I, 1013 (3).
[21] *Ibid.*, 165 (6).
[22] Nietzsche, Friedrich, Schlechta II, 891 (24). Otras menciones: Epicuro, el «consolador de las almas de la antigüedad tardía» (Schlechta I, 875 (7)); Pascal, «la mejor lección del sacrificio del cristianismo» (Schlechta II, 1088 (3)); Schiller, «el trompetista moral de Säckingen» (*ibid.*, 991 (1)).
[23] *Ibid.*, 1082 (1).
[24] *Ibid.*, 1178 (17).
[25] A este respecto es muy ilustrativo el epígrafe de la segunda edición de *La ciencia jovial*, de 1887: «Habito en mi propia casa, nada he imitado a nadie nunca y me burlé de todo maestro que no se haya burlado de sí mismo».

la certeza individual. El nexo con la propia razón, que está también teñida de los colores, sabores, imágenes, sonidos y olores del cuerpo, no puede pasarse por alto. De allí su polémica con toda filosofía sistemática, no porque se abandone a la inmediatez del sentimiento, como algunos creen, sino porque ve en el pensamiento sistemático una incongruencia: el sistemático olvida el punto de partida de su pensamiento —el núcleo irreductible de que siempre hay alguien, en su particularidad y especificidad, quien se plantea los problemas—. Esto es algo que justamente el sistemático quisiera obviar, al precio de renegar de sí mismo.[26]

Advierto que he hecho un largo rodeo para asir el modo en el que Nietzsche dialoga. Decía que escribe para que todos puedan entenderlo y que presenta también lo pensado siempre como vivido, directa, inmediatamente, en la expresión de la risa, quizá también en la corrosiva angustia. Se pone en escena, funde vida, literatura, poesía, circula como un irónico moderado, no oculta su subjetividad, siempre con buenas razones. Sabe que lo leerán y se encargó de darnos algunas indicaciones sobre cómo hacerlo. Cito una frase ya famosa del prefacio a *Aurora*. Hay que leerlo, dice: «despacio, profunda, considerada y cuidadosamente, con segundas intenciones, con puertas dejadas abiertas, con dedos y ojos delicados».[27] Abierto a la interpretación, exige, con todo, tener buenos lectores. Y sabe perfectamente quiénes no lo son. «Los peores lectores son los que proceden como soldados entregados al pillaje: se llevan lo que pueden necesitar, ensucian, revuelven y ultrajan todo lo demás».[28]

Pero, además, quien lo lee sabe que debe cuidarse mucho de inmiscuir alguna fe ciega o forma de veneración. Se trata de un terreno delicado,

---

[26] *Cf.* Gerhardt, V., *o.c.*, pp. 16-17.

[27] Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, en: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, 15 tomos, Munich/Nueva York: Walter de Gruyter/DTV, 1980, tomo 3, prefacio, p. 17. En adelante citaré esta edición con las siglas *KSA*, indicando el tomo y número de página. La traducción es mía.

[28] Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano II*, en: *KSA*, 2, 436. Conviene contrastar esa apreciación con la siguiente: «Cuando me represento la imagen de un lector perfecto, siempre resulta un monstruo de valor y curiosidad, y, además, una cosa dúctil, astuta, cauta, un aventurero y un descubridor nato» (Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, p. 60).

peligroso. Nietzsche mismo, como hijo de un pastor alemán, no puede sustraerse a la fascinación de la prédica. Dice sobre su padre: «los campesinos a quienes él predicaba [...] decían que un ángel habría de tener sin duda un aspecto similar».[29] ¿Y acaso no es Zaratustra, en cierta forma, un predicador? ¿O es la parodia, el revés, de un predicador? A estas preguntas no podría sinceramente responder. Pero sí intuyo que Nietzsche, al escribir ese libro, tuvo muy presente la cadencia de los salmos, su sonora oralidad. Ciertamente, Nietzsche mismo no es un predicador. Así, sostiene de sí mismo: «Es absolutamente innecesario, y ni siquiera deseable, que alguien tome partido por mí; por el contrario, una cierta dosis de curiosidad con la cautela irónica que uno presta a una criatura extraña me parece que sería una manera incomparablemente más inteligente de considerarme».[30]

Uno de sus méritos indiscutibles, y por el que sería muy bueno siempre leerlo, es que nunca recomendó aceptar o rechazar nada *a ojos cerrados*. A eso se debe también que desaconseje que nos tomemos a él o a nosotros mismos demasiado en serio, por eso se burla despiadadamente, sobre todo en sus últimos escritos, de tantas cosas humanas sacralizadas. Y, por esas razones, tampoco estimó a la lectura como un valor en sí mismo. «Un siglo de lectores todavía —y hasta el espíritu olerá mal»,[31] leemos por allí. ¿A qué se refiere? Pues a las salas de las bibliotecas asestadas de lectores en una atmósfera densa y brumosa. Desconfía de los pensamientos que han surgido, dice, «sentados». Su ímpetu debe provenir de la movilidad que caracteriza a la vida. Pero hay, también, otras razones para no tomar a la lectura como un valor *per se*. Leer —y leerlo, por supuesto, también a él— puede ser una forma de escabullirnos y perdernos.[32] Una de sus metáforas favoritas es la de que sería mejor «rumiarlo»: con muchos estómagos para hacer una excelente digestión.[33]

---

[29] *Ibid.*, p. 25.

[30] Carta a Carl Fuchs del 29 de julio de 1888, en: Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, 8 tomos, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter/DTV, 1986, tomo 8, p. 375.

[31] Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, p. 69, «Del leer y escribir».

[32] *Cf.* Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, p. 41.

[33] *Cf. ibid.*, p. 60.

Bien, leerlo hoy puede significar que nada quedará igual, ahora sí en el preciso sentido de preguntarse seriamente si toda dogmática está en el suelo, si no hay solemnidades absurdas, si francamente no damos risa con nuestras flacas «razones», si dejamos que otros piensen por nosotros. O también puede significar ver hasta qué punto las razones de Nietzsche son admisibles. Pero esto sería materia de otra conferencia.

Preguntémonos, más bien, qué vigencia podría tener Nietzsche hoy. La pista la tomamos de Heidegger, quien estima que hay algunos términos fundamentales en la filosofía de Nietzsche. Los enumero: nihilismo, eterno retorno, superhombre y voluntad de poder. No podría, en el marco de una exposición como esta, explicar en qué consisten cada uno de ellos. Haré un sondeo superficial para ver si significan algo para nosotros.[34]

Con el nihilismo, entendido como la desvalorización de los valores supremos, nos hemos acostumbrado a convivir; y, como consecuencia de ello, con un politeísmo de valores en una sociedad multicultural. Resulta más difícil rumiar la segunda cuestión, la del eterno retorno. Podríamos entenderlo como una tesis naturalista y también como una tesis sobre ética. Valga decir: cuando me pienso como un átomo, al interior de otro átomo, todo no es más que un universo del cual no conozco los límites; en un universo así nada tiene sentido y, en consecuencia, hay que crear el sentido. Tanto la tesis naturalista cuanto la ética con respecto al eterno retorno encajan perfectamente en nuestro imaginario. El tercer tema, el del superhombre, alude a una superación; pero todo el discurso fofo de la autoayuda —y que me perdone Nietzsche por la comparación— se cuela y parece estar ganando la partida. La voluntad de poder, el cuarto término, fue reivindicado, como lo advierte Foucault, en el nacionalsocialismo. En efecto, que el poder y la verdad se acompañan, que la verdad corresponde a un paradigma que es afirmado y sostenido por un poder, parecen haberlo demostrado los totalitarismos. La otra versión de la voluntad de poder, también analizada por Foucault, propugna una «ética del cuidado»,

[34] En lo que sigue transcribo de forma más o menos fiel lo expresado por Vattimo en: «¿Por qué Nietzsche sería hoy actual?». Se trata de una conferencia publicada en: Rujana, Miguel (comp.), *Nietzsche en el horizonte de la contemporaneidad*, pp. 214-222.

es decir, una exhortación a construir la propia vida como una obra de arte, exhortación que desafortunadamente también inspira a los mamarrachos edulcorados de la sociedad postmoderna —que me perdonen ambos, Foucault y Nietzsche—. Como se ve, en torno a la voluntad de poder podría articularse, por un lado, una forma de nietzscheanismo más o menos nazi y, por el otro, una forma de esteticismo más o menos decadente.

A juzgar por las pistas que Heidegger propone, todos los temas principales de Nietzsche tienen vigencia hoy, claro que en versiones burlescas, grotescas, nefastas, en donde la risa se nos congela. Pero mi intención no era desarrollar determinados temas de su filosofía que ameriten leerlo hoy, en el sentido de elucidar cuestiones que nos ayuden a cambiar ese escenario, aunque ello sea imprescindible. Quise, más bien, tener presente qué ocurre cuando lo leemos.

Vuelvo a la pregunta inicial: ¿por qué leer a Nietzsche hoy? Estaría tentada a responder que quizá él no desease que se lo leyese hoy. Hay algo demasiado estrecho, puntual, casi mezquino, en el «hoy», que es incompatible con un autor como Nietzsche, cuyos pensamientos e imágenes más lúcidos y carnales traslucen el enigma del tiempo. Por ejemplo, por la manera como dialoga con la tradición, nos hace caer en cuenta de que hay algo absolutamente asombroso en el hecho de que nos comprendamos en el tiempo; antes o después, interesa poco.

Permítanme añadir una cita más, a propósito del «hoy», y que también es un excelente ejemplo de cómo Nietzsche se sirve de los sentidos para el análisis filosófico:

> aquello de lo que Heráclito huía continúa siendo lo mismo de lo que nosotros nos apartamos ahora: el ruido y la charlatanería demócratas de los efesios, su política, sus novedades del *Reich* (de Persia, ya se entiende), su chismorrería del "hoy" —pues nosotros los filósofos necesitamos sobre todo calma de una cosa: de todo "hoy". Veneramos lo callado, lo frío, lo noble, lo lejano, lo pasado, en general, todo aquello que no obliga al alma a defenderse y a cerrarse —algo con lo que se pueda hablar sin *elevar* la voz. Escúchese el sonido que tiene un espíritu cuando habla: todo espíritu tiene su sonido. Ese de ahí, por ejemplo,

> tiene que ser necesariamente un agitador, quiero decir una cabeza hueca, una cazuela vacía: todo lo que en ella entra, sea lo que sea, sale de allí con un sonido sordo y grueso, cargado con el eco del gran vacío. Aquel de allí rara es la vez que no habla con voz ronca: ¿acaso se ha puesto ronco *pensando*? Sería posible —pregúntese a los fisiólogos—, pero quien piensa en *palabras*, piensa como orador y no como pensador (deja ver que, en el fondo, no piensa cosas, que probablemente se piensa a sí y a sus oyentes). Aquel tercero de allá habla de manera insinuante, se nos acerca demasiado, su aliento llega hasta nosotros, cerramos involuntariamente la boca, aunque aquello a través de lo cual nos hable sea un libro: el sonido de su estilo nos da la razón de ello —no tiene tiempo, cree mal en sí mismo, o habla hoy o no hablará ya nunca. Pero un espíritu que esté seguro de sí mismo habla quedo; busca el ocultamiento, se hace esperar.[35]

Hace un momento decía que los pensamientos de Nietzsche traslucen el enigma del tiempo. Lo traen como una experiencia lacerante y también jovial. Porque al leerlo uno descubre simultáneamente que toda palabra o concepto puede ser provisional, que el juego de hacerlos o encontrarlos nos distingue como humanos, pero también que ellos son definitivos para la vida de cada uno de nosotros. ¿Por qué razón? Mencionemos otra de sus razones: hacer del sentido algo que se desplaza en el tiempo, que nos precede o que se resolverá después, es dejar nuestra vida en manos de fuerzas que se nos escapan. Más bien, aquello que podamos cabalmente comprender, conocer y valorar es lo que cuenta en nuestra vida.

Si se trata, pues, de leer a Nietzsche hoy, colocándolo en la escena de nuestro presente, haríamos bien en no ofrecer un espectáculo patético, por la desidia de nuestra puesta en escena o por la arbitrariedad de nuestras preferencias idiosincrásicas. Y, claro está, si tuviésemos que escoger entre la tragedia o la comedia, sería mejor que nos inventásemos fábulas o mitos, para hablar con el lenguaje de Aristóteles, que nos lleven a una risa jovial, para así poder reír, como dice Nietzsche, con toda verdad. Nada quedaría igual.

---

[35] Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza Editorial, 1975, pp. 127-128.

¿Por qué leer a Husserl hoy?

ROSEMARY RIZO-PATRÓN

Había [...] sólo una única pregunta, que a él (Husserl) le movía: "¿Cómo puedo convertirme en un filósofo verdadero?"
HANS-GEORG GADAMER[1]

De lo superficial, uno se ve conducido a las profundidades
EDMUND HUSSERL, 1936[2]

Estoy en mucho peor situación que usted, porque la mayor parte de mi trabajo está atorado en mis manuscritos, y casi maldigo mi inhabilidad de llevar mis trabajos a término, y porque recién muy tarde, parcialmente recién ahora, se me han ocurrido los pensamientos universales, sistemáticos que, aunque exigidos por mis investigaciones particulares previas, ahora también me compelen a re-trabajarlas a todas. ¡Todo está en el estadio de re-cristalización! Quizás estoy trabajando, con toda la inversión de energía, sólo para mi obra póstuma.
EDMUND HUSSERL, 1922 (carta de Husserl a Natorp)[3]

Confieso, de entrada, que me intimida sobremanera verme hoy en la situación de tener que atender a esta gentil invitación de un grupo de estudiantes, en el marco de una serie de conferencias similares, respondiendo

---

[1] Gadamer, Hans-Georg, «Erinnerung», en: Sepp, Hans-Rainer (ed.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bilder*, Friburgo/Munich: Verlag Karl Alber (en colaboración con los Archivos Husserl de la Universidad de Friburgo en Brisgovia), 1988, p. 16.

[2] Husserl, Edmund, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Husserliana VI*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1954, p. 366. Versión castellana: *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Salvador Más y Jacobo Muñoz, Barcelona: Crítica, 1991, § 35 (en adelante: *Crisis*).

[3] Husserl, Edmund, *Briefwechsel. Husserliana Dokumente III, 5*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 151-152.

a una pregunta en apariencia simple e inocente: ¿por qué leer a Edmund Husserl, al iniciador del movimiento fenomenológico, precisamente hoy? Más aún si, en un cierto sentido, no puedo dejar de sentirme en una suerte de competencia —como en un torneo— en la que distintos atletas pugnan por romper marcas, o por lo menos conseguir la de bronce. ¿Se trata de convencerlos a leer?, ¿invitarlos y motivarlos a perder el miedo, a vencer su resistencia?, ¿animarlos acaso a la posibilidad de verse tocados, remecidos, por esta suerte de filósofo anacrónico —o quizá provocadoramente renovador— que, a través de un método inédito, y a contracorriente de una imperante, aunque soterrada, tradición neo-kantiana, quiere sentar las bases de un monstruoso proyecto filosófico de aparente corte «clásico»? Porque me temo que, con Husserl, el asunto se me presenta difícil. Máxime si mi presentación se ve rodeada de aquellas de mis colegas, que han expuesto y siguen exponiendo a extraordinarios filósofos, poetas, escritores, cuyas obras sí invitan a inspiradas travesías, intelectual y literariamente estimulantes. Por el contrario, ni a primera vista, ni luego de lidiar algún tiempo con alguno de sus textos, la obra de Edmund Husserl parece —a ojos generales— particularmente amable o atractiva.

Pensando en qué decirles hoy, se me ocurría, pues, todo lo contrario a lo que se me pedía: una miríada de razones que, al parecer, dificultan la lectura de Husserl hoy. Por ejemplo, a pesar de su indiscutible influencia en el desarrollo de la filosofía continental del siglo XX —no solamente en los movimientos fenomenológicos existenciales y hermenéuticos, sino en el frente de la teoría crítica social, el estructuralismo, el psicoanálisis, las distintas formas del deconstruccionismo post-moderno, y aún en ciertos desarrollos de la filosofía analítica, etcétera— su obra, conocida solo parcialmente, ha sido sometida casi desde el inicio a una implacable crítica e interpretaciones unilaterales desde esos mismos frentes. La obra de Husserl, decíamos, no es a primera vista amable. Pero durante décadas, que se inician antes de su fallecimiento en 1938, los principales textos que la interpretaban o introducían, sea globalmente, sea en aspectos determinados de la misma, eran aún menos amables con ella. Críticos e intérpretes, acercándose parcialmente a la obra de Husserl, tejían frecuentemente lecturas de conjunto —llenando arbitrariamente los aparentes vacíos con

elementos extraños a ella, extraídos muchas veces de la tradición, cuando no de la imaginación—.

Estas críticas, todas ignorando el *corpus* inédito de la obra de Husserl, y mucho más intensas en las décadas de 1960 y 1970, provienen sobre todo de canteras que, aunque todas se apoyan en un cierto privilegio del lenguaje, son muy disímiles entre sí: las de la filosofía analítica, la teoría crítica social y el deconstruccionismo. Aunque estas filosofías se han apropiado muy calificadamente y diversamente de determinados elementos de su pensamiento, desembarazándose a la vez de su teoría y de su método, convergen —a pesar de desconocer un noventa por ciento de su pensamiento— en su interpretación y crítica global del mismo. Así, sin entrar en los detalles de las críticas puntuales a la teoría de la intencionalidad, del sentido y del significado, del estatuto del lenguaje y los signos, de la noción de conciencia, lo han interpretado globalmente —y lo siguen haciendo— como una filosofía de la «representación» que rescata la tradición racionalista e intelectualista del cartesianismo y del neo-kantismo. Atribuyen el interés husserliano de fundar la filosofía fenomenológica como ciencia rigurosa universal, de fundamentos últimos, a un rezago de su cientismo enraizado, fruto de su formación matemática. Opinan igualmente que esto último determina sus extrañas concepciones acerca de la intuición intelectual y del carácter eidético o esencial que deben exhibir las investigaciones, fundamentalmente descriptivas, de la filosofía. Se ha supuesto, así, que hablar de «intuición eidética», de «esencias» o *eide* consiste en explicar todo desde una suerte de universalidad e idealidad congeladas —*more geometrico*—, desde una exigencia imposible de exactitud para el saber, que no se condice con las condiciones de la vida y de la experiencia humana, histórica, temporal y perfectible. En añadidura, se le ha reprochado a Husserl el adoptar el punto de vista del sujeto, o aún de un idealismo subjetivo —especialmente desde que los discursos des-centrados y los múltiples relatos adquieren cierto lustre y renombre de pasarela—, pues, en añadidura, todo lo «egológico» resulta para los críticos sinónimo de «solipsista». A los calificativos atribuidos a su obra, de «subjetivismo-relativista», «solipsismo», «logocentrismo» y hasta «eurocentrismo», se ha sumado frecuentemente el reproche de que, en última instancia, el ideal filosófico de Husserl es el

ideal de un proyecto fundamentalista de corte moderno, cuya inviabilidad ya ha sido ampliamente demostrada hoy, tanto por sus discípulos —que consideran ellos mismos haberlo superado— como por sus más tradicionales adversarios. Pero, seamos más precisos: mientras que los filósofos analíticos y críticos sociales se apropian y desarrollan hábilmente ciertas doctrinas husserlianas particulares, los deconstructivistas, en cambio, casi de ninguna, si de alguna, volteando su mirada más bien a *Ser y tiempo* de Heidegger, para dizque «superar» la aproximación metodológica de Husserl. Habiendo ya caído en la habitualidad trivial y en el desuso el llamado decimonónico a «la muerte de Dios», retumba más bien, durante la segunda mitad del siglo XX, un nuevo grito de guerra: el llamado perentorio a la «muerte del sujeto».

Otros elementos contribuyen a desalentar un acercamiento a la obra de Husserl. Digámoslo de una vez: su escritura no tiene las virtudes y el vuelo de muchos de sus antecesores, desde Platón, ni la que sí goza por ejemplo su discípulo Heidegger. Nacido en 1859 de una familia judía en la pequeña ciudad de la actual Moravia, como súbdito del imperio austro-húngaro, su idioma era efectivamente el alemán. Pero entrenado primero en las ciencias naturales, astronomía y física, y luego en las matemáticas, su primera incursión en la filosofía se dio desde la perspectiva del lógico, que busca con dicha herramienta la fundamentación de la investigación científica. Desde un inicio, pues, su interés por la obra de la razón concitó toda su atención y concentración, en detrimento de la forma de su presentación. Si vamos a comparar, pues, sus escritos con experiencias de lecturas de obras filosóficas del pasado, podría quizá decirse que la obra de Husserl comparte la austeridad de la de Aristóteles, más que la inspiración literaria y alegórica de un Platón. Bueno, pero esto debería ser auspicioso. Si a pesar de su estilo literario Aristóteles jamás dejó ni dejará nunca de interesar, pues entonces cabría la posibilidad que igual suerte pueda caberle a Husserl, máxime si —más allá de su lógica— durante siglos la obra del propio estagirita habría padecido del olvido hasta que a partir de mediados del siglo XII recién fuera paulatinamente re-introducida en la cristiandad medieval desde el mundo árabe, para dar lugar a la escolástica del siglo XIII e iniciar la «vía moderna». Hace unos diecisiete años escuché a un profesor de San Marcos

sostener que Husserl sería el filósofo del siglo XXI, frase que hasta ahora no deja de intrigarme y mantenerme expectante.

Pero el estilo no es el único elemento formal que podría desanimar. Señalábamos hace un momento el acercamiento parcial que caracterizó en el siglo XX a la interpretación de su obra. Hubo una razón material para ello: Husserl publicó apenas ocho libros durante su vida, algo disímiles y en apariencia inconexos —fuera de múltiples artículos dispersos—, meros islotes en un mar o río de pensamiento incesantemente renovado durante cuarenta años de investigación. Los más de cuarenta mil manuscritos inéditos de obra póstuma, que atestiguan su investigación en devenir, casi sucumben en *autos da fe* por las hordas nazis en Friburgo, como la de muchos de sus colegas académicos de origen judío, convertidos al cristianismo o no. El rescate, en manos de un joven y osado franciscano belga, que quería escribir su tesis doctoral sobre los manuscritos inéditos de Husserl, pocos meses después de la muerte de este en 1938, dio lugar a la fundación —primero secreta, durante la gran guerra— de los archivos Husserl en la Universidad de Lovaina.

De los ocho textos publicados por Husserl durante su vida, desde muy temprano solo siete han visto una o un par de traducciones al castellano; y, las que más han circulado, en ocasiones han añadido a la dureza del alemán de Husserl la torpeza de un español precipitado, acaso plagado de errores —en léxico y en comprensión—, al punto de ser capaces de detener al más benévolo lector. Mientras tanto, la obra inédita se viene editando y publicando desde 1950 por investigadores de los Archivos Husserl de Lovaina, Bélgica, en colaboración con los archivos subsidiarios de Friburgo y Colonia, en Alemania, y ya cuenta con treinta y ocho grandes volúmenes críticos —la famosa *Husserliana*— y las colecciones subsidiarias: *Husserliana Documentos* y *Husserliana Materiales*, cada una contando ya con once y siete volúmenes, respectivamente. No obstante, su traducción al castellano se viene dando con una lentitud y escasez que no ha padecido la obra de otros filósofos —incluso más recientes—. Un síntoma esperanzador: en los últimos diez o quince años, sin embargo, a las viejas y en su mayoría francamente malas traducciones se han añadido serios y muy exitosos intentos de empezar a traducir al castellano sea los volúmenes antes inéditos de

la *Husserliana,*[4] sea fragmentos de ellos,[5] traducciones no solamente muy bien hechas, sino que ponen al alcance del público elementos antes no suficientemente asequibles en su obra originalmente publicada: los desarrollos de Husserl sobre la temática de la corporeidad viviente, la génesis de la vida del sujeto y el tema de las habitualidades, la fenomenología de la intersubjetividad —instintiva, perceptiva y social—, las ciencias del espíritu, su lectura de la historia de la filosofía, su preocupación ética y axiológica por la renovación del hombre y la cultura, entre otros. Pero dichas publicaciones todavía no ofrecen al lector en castellano el suficiente material para hacerse una idea de la trama global y sistemática del asombroso pensamiento y descubrimientos de Husserl, aunque sí algunos elementos por donde esta empieza a asomar. Es, más bien, pues, en otras latitudes donde la edición del material inédito de Husserl ya ha comenzado a dar renovado impulso a la lectura del conjunto de su obra bajo una nueva luz, más global, que integra de un modo apenas antes visible un vasto y fascinante proyecto filosófico —de esos que hoy ya se creían sepultados por los cantos de sirena, sorprendentemente convergentes en su ataque, como decíamos, de lecturas deconstructivistas, analíticas y teórico críticas, entre tantas otras—. Así, en contraste con los tímidos avances en el mundo hispánico hablante, la intensa

---

[4] *Cf.* Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirión Q., México: UNAM, 1997 (en adelante: *Ideas I*); *cf.* Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, traducción de Luis E. González, revisada por Antonio Zirión Q., México: UNAM, 2000.

[5] *Cf.* las *Conferencias de París* de 1930, el *Artículo de la Enciclopedia Británica* de 1929, el primer volumen de las lecciones de *Filosofía primera* (1923/1924), traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau, Barcelona/Buenos Aires/Caracas *et al*: Grupo Editorial Norma, 1998; *cf.* los artículos sobre la *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos* (traducidos por Agustín Serrano de Haro, Barcelona/Iztapalapa: Anthropos/UAM, 2002), de 1922, las lecciones de 1911 sobre los *Problemas fundamentales de la fenomenología* (traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994), el texto sobre «El origen de la geometría» de 1936 (traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, en: *Estudios de filosofía*, 4 (2000)), y múltiples —aunque selectos— fragmentos sobre la intersubjetividad, que datan desde 1905 hasta 1935 (Iribarne, Julia (editora y traductora), *La intersubjetividad en Husserl*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1988).

labor de traducción de la vasta publicación de la obra inédita es notoria en los mundos de habla inglesa especialmente, pero también francesa. Esta titánica labor de traducción se ha visto acompañada de otra intensa labor, enteramente renovada, de interpretación. Este trabajo ha empezado a rendir frutos extraordinarios que ya se pueden abordar en títulos de trabajos como: *El nuevo Husserl. Lecturas críticas*[6] o *El otro Husserl. Horizontes de la fenomenología trascendental,*[7] en Inglaterra, en los Estados Unidos y en otros lugares.

Parece que mi labor, hasta este momento, ha consistido en disuadir, y no en persuadir, y lo lamento. Parecería que les estoy desmotivando a leer a Husserl hoy, especialmente aquí, en el Perú. Pero tampoco me toca edulcorar una situación que, a todas luces, se revela algo complicada. Pero a partir de este momento intentaré un tono más optimista. Sin embargo, en un inicio no me referiré a *por qué* leer a Husserl, sino a *cómo* leerlo, si se animan a hacerlo.

Lo primero a tomar en cuenta, entonces, *para* leer a Husserl, es que la obra que publicó durante su vida debe abordarse sobre el trasfondo del material inédito. Es en este donde se desenvuelve y desarrolla, de modo vivo y crítico, el método fenomenológico, la filosofía fenomenológica y el conjunto de temas y problemas inéditos en asombrosa sistematicidad. Esta sistematicidad se va constituyendo, sin embargo, en el devenir de los manuscritos. En estos se hallan retomas permanentes de lo avanzado, en nuevas estratificaciones donde nuevos temas aparecen enlazados. Este trabajo en devenir, sin embargo, *es el trasfondo* de los libros publicados. Esto es, *no está en contradicción* con los libros publicados sino que, más bien, *trasunta* en ellos, si uno los lee con cuidado y los interpreta desde *otros* prejuicios que los prejuicios modernos, que no permiten precisamente *ver* lo nuevo que ellos aportan. Así, si uno toma las *Investigaciones lógicas* de 1900-1901,[8] las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía*

---

[6] Welton, Donn (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington: Indiana University Press, 2003.

[7] Welton, Donn, *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press, 2000.

[8] Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, traducción de José Gaos y Manuel García Morente, Madrid: Revista de Occidente, 1967.

fenomenológica de 1913[9] y, de dieciséis años después, la *Lógica formal y lógica trascendental*[10] de 1929, uno observa, a través de las profundas brechas temporales que separan a estas tres distintas introducciones a la fenomenología, que sin embargo todas plantean el tema de lo que podríamos llamar la «razón lógica». En las tres obras, luego de establecer el estatuto por decir «ontológico» de las objetividades ideales de las matemáticas y de la lógica, Husserl aborda retrospectivamente y descriptivamente el tema de aquellas experiencias originarias en las que dichas objetividades ideales se *constituyen* —esto es, se dan, aparecen o son articuladas temporalmente— en su sentido y validez. Pero los tres textos, desarrollados desde una perspectiva de fenomenología «estática», apuntan a una dimensión anterior, que está presupuesta pero que trasunta aquí y allá en los textos: una dimensión *genética*, previa a la experiencia trascendental constitutiva del sujeto, a saber, una dimensión de profundidad desde la cual la propia experiencia constitutiva del sujeto emerge —se constituye— asociativamente. En otras palabras, la constitución de sentido y validez no sería, de entrada, una facultad o vivencia ya lista y disponible para ser usada en la vida consciente del sujeto. Más bien, las experiencias constitutivas de *sentido y validez* ellas mismas se ven constituidas —emergen asociativamente— de la vida pre-egológica, inconsciente, del sujeto. La perspectiva complementaria de los textos inéditos, en suma, busca abordar descriptivamente a esta dimensión pasiva, pre-egológica, pre-objetivante, casi pre-intencional de la vida del sujeto —una dimensión que Husserl buscó desarrollar desde lo que denominó «fenomenología genética»—. De modo tal que el único modo de juzgar globalmente sobre el aporte de Husserl a la historia de la filosofía de Occidente sería comprendiendo cómo se articulan sus investigaciones estáticas sobre la constitución del sentido y validez de las ciencias y la cultura, por ejemplo, con las investigaciones que intentan echar luz a la dimensión desde la cual tal constitución se hace posible.

---

[9] Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, Madrid: FCE, 1993.

[10] Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, traducción de Luis Villoro, México: UNAM, 1962.

En suma, el método fenomenológico no puede ser comprendido, reconstruido, sin tomar en cuenta la dimensión genética. Respecto del primer tomo de las *Ideas* de 1913, por ejemplo, son los tomos —ya en castellano— de *Ideas II* e *Ideas III* los que intentan echar luces sobre este trasfondo genético, así como también, y fundamentalmente, las lecciones de Husserl sobre la conciencia íntima del tiempo, de 1905, y del espacio, de 1907 (estas últimas todavía no traducidas). Respecto de *Lógica formal y lógica trascendental*, de 1929, el trasfondo genético lo aporta la obra póstuma —aunque en una pésima traducción castellana por el momento— de *Experiencia y juicio*, aunque el verdadero trasfondo lo dan las lecciones de lógica de 1920 y sobre *Síntesis pasiva* de 1921, lamentablemente todavía no traducidas al castellano. Y así sucesivamente.

Ahora, en cuanto a *por qué* leerlo, me hallo mucho más perpleja. Se pueden decir muchas trivialidades al respecto, como por ejemplo que hay que leerlo por la inmensa influencia que ha tenido sobre prácticamente todos los desarrollos filosóficos del siglo XX, a lo que podría añadir, asimismo, por la inmensa influencia que ha tenido el método fenomenológico, a nivel mundial, aplicado a las más variadas —e inverosímiles— disciplinas: desde las matemáticas a la estética, la antropología cultural y etnología a la arquitectura, desde la inteligencia artificial al budismo, desde la ciencia cognitiva a las disciplinas culturales, desde la danza a la ecología, desde el cine, el teatro y las comunicaciones a la hermenéutica, desde la geografía social y del comportamiento a la medicina, desde la tecnología a la psiquiatría y psicología, y así en adelante. Consulten, si no me creen, la *Encyclopedia of Phenomenology*.[11] Otras razones, de las que yo, personalmente, sospecharía aún más, podrían aducirse; como que, «hay que leer a Husserl» porque pueden obtener mucho provecho de su lectura, y salir transformados por ella, sería una de ellas. Respecto de esto, dicho sea de paso, opinaba el propio Husserl en su obra testamentaria, la *Crisis de las ciencias europeas* —no tanto sobre la lectura de su obra, cuanto del introducirse a través del método en el ámbito de problemas de la fenomenología— lo siguiente: «Quizás

---

[11] Drummond, John (ed.), *Contributions to Phenomenology, Vol. 18: Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1997.

se mostrará incluso que la actitud fenomenológica total y la *epojé* que le pertenece están llamadas a provocar una completa mutación personal, que cabría comparar, en principio, con una conversión religiosa, pero que, por encima de ello, esconde en sí la máxima mutación existencial que se encomienda a la humanidad en tanto que humanidad».[12] Y quizá, penetrando verdaderamente en lo puesto al descubierto por el método fenomenológico, no simplemente leyendo a Husserl, esto tenga sentido y validez.

Es cierto también que son ciertas disposiciones personales, innatas o adquiridas, que llevan a uno a sentirse motivado por uno u otro filósofo. En mi caso, esa inclinación a releer a Husserl desde distintos ángulos y obras, así como desde distintas interpretaciones, algunas más amables, otras más críticas —luego de volverse recurrente a lo largo de los años— se convirtió en vocación. He aquí un filósofo al que primero accedí hace por lo menos 37 años y todavía no me atrevo a decir que lo conozco a cabalidad, ni siquiera bien. Pero en lugar de desanimarme, en mí provoca un entusiasmo y una curiosidad poderosísima, e incluso, cuando lo leo, me estimula más allá de lo que puedo explicar. No solo por el modo tan *sui generis* que, en pleno siglo XX, se conecta con temas planteados por toda la filosofía occidental desde Platón —con el cual se siente particularmente inspirado— sino cuando, abriendo nuevas trochas —cual Stanley o Livingston en la África decimonónica— nos invita a entrar a un terreno terriblemente poco familiar, y una vez en él, nos hace experimentar la verdadera dimensión *crítica* de la filosofía, la más honesta, que se vuelca sobre sus propios pasos para desandarlos y reanudarlos,[13] la auténtica *crítica* desde la cual, y solo desde la cual, es posible entender a este filósofo que hasta el final se auto-consideró un «*efectivo* principiante».[14] En 1913, por ello, compara su proceder:

---

[12] *Crisis*, p. 144.

[13] Este es el sentido de la «crítica trascendental de la experiencia», y especialmente de la experiencia fenomenológica que el fenomenólogo está llamado tarde o temprano a emprender. *Cf.* Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario Presas, Madrid: Tecnos, 1986. *Cf.* también, la vocación crítica de la fenomenología en *Ideas I*, § 62, p. 142.

[14] *Ideas I*, p. 394.

> al de un viajero que explora una parte desconocida del mundo, describiendo cuidadosamente lo que se le presenta a lo largo de sus caminos no trillados y que no siempre serán los más cortos. A tal viajero puede henchirle la segura conciencia de dar expresión a lo que *tenía* que expresarse de acuerdo con el momento y las circunstancias [...] Con semejante espíritu queremos ser en adelante un fiel expositor de los hechos fenomenológicos, conservando por lo demás el *habitus* de una íntima libertad incluso frente a nuestras propias descripciones.[15]

Y mirando retrospectivamente su obra, escribe Husserl en 1931:

> En todo caso, quien durante decenios no especula sobre una nueva Atlántida, sino que se ha metido realmente por las selvas sin caminos de un nuevo continente y ha hecho los primeros esfuerzos para cultivarlo, no se dejará extraviar por negativa alguna de los geógrafos que juzgan de las noticias por sus propios hábitos empíricos y mentales —pero que también se ahorran el esfuerzo de hacer un viaje a las nuevas tierras.[16]

Como habrán notado, he evitado hasta este momento hacer una presentación expositiva acerca de lo que Husserl enseña, prefiriendo tocar las dificultades en abordar su obra *hoy* —dificultades que no existirán, con toda seguridad, de aquí a cincuenta o cien años—, e indicar *cómo* leerlo, si se animan a hacerlo; solo de paso hemos rozado algunos temas de su obra. Con alguna preocupación, lo haré ahora, en apretada síntesis, para no dejarlos enteramente en el aire, con todo el peligro y atingencias del caso. La «tierra prometida» a la que alude y nos invita Husserl es la restauración de la idea primitiva de la filosofía, que él entiende como una ciencia universal —en el sentido platónico de *episteme*—, que parte de fundamentos últimos, «o lo que es igual, de una responsabilidad última», como dice en 1931. Se trata, por cierto, de una «idea», esto es, que solo es realizable en un camino de «tareas infinitas», infinitamente abierto, «en el estilo de verdades relativas, temporales, y a lo largo de un proceso histórico infinito

[15] *Ibid.*, p. 235.
[16] *Ibid.*, p. 388.

—pero que así es realizable efectivamente—».[17] Se trata, pues, fundamentalmente, de una filosofía de los «comienzos» y del «radicalismo de la responsabilidad autónoma», puesto que el fundamento último, en efecto, no puede ser otro que la vida trascendental que anida en todo sujeto, y que no solo es el presupuesto «de toda teoría», sino que es la fuente de todo sentido y de toda validez concebible, de toda ciencia y de toda cultura, de todo lenguaje y de toda cosmovisión, de toda ética y de toda estética. Se trata, pues, nada menos que de una filosofía que —a través de una meditación radical— pretende regresar, con radical seriedad, a las «fecundas honduras de la experiencia», en su riqueza, inmensa variedad y muy compleja estructuración —región de auténticos fundamentos últimos detrás de los cuales no cabe buscar otra causa o razón, u otra instancia «responsable»—. Pero estas «fecundas honduras», como dice Husserl, comportan también una insondabilidad que predeterminan el carácter abierto e infinito de su indagación. Refiriéndose libremente en la *Crisis* a la *psyché* de Heráclito sostenía Husserl que: «los límites del alma nunca los encontrarás, y ello a pesar de que recorras todos sus caminos: tan profundo es su fundamento».[18]

El método de indagación fenomenológico requería para él de dos presupuestos. Primero, que se combatiera el naturalismo imperante en las ciencias y la cultura, que han pretendido desconocer una dimensión cognoscitiva con derecho propio —el de las objetividades de tipo ideal, *a priori*, como en las ciencias matemáticas y la lógica—. Esto significa ir más lejos que los neo-kantianos, quienes reconocen solo una dimensión de lo ideal, que es el *a priori formal* o analítico. Ante el caso de la geometría —y otros similares— Husserl sostiene la necesidad de reconocer un ámbito de idealidades «materiales», o de un *a priori* «material» y sintético. Correspondientemente, el «mundo circundante» con el cual tenemos relación no solo consta de «hechos» empíricos, individuales, determinados espacio-temporalmente, sino que también tenemos experiencia de objetividades «ideales» y, yendo más allá, de distintos tipos de valores, éticos y estéticos. En segundo lugar, que se reconozca que todo este «mundo circundante» con su infinita variedad es

---

[17] *Ibid.*, pp. 373-374.

[18] *Crisis*, p. 179.

precisamente un correlato *intencional* de múltiples y variadas experiencias humanas, en las que él adquiere múltiples tipos de «sentidos» y «validez». Y de todas las modalidades de experiencias, desde las más humildes e intuitivas a las más sofisticadas y formales, que se reconozca un valor de «principio de los principios» a la experiencia intuitiva, a aquella que «coloca», por decir, las objetividades ante los ojos, ante los ojos físicos, como ante los de la mente. La intuición perceptiva y la intelección constituyen, así, para Husserl, una fuente de derecho último, aunque reconocidamente limitada, respecto de toda otra forma de experiencia, incluso de las experiencias predicativas, argumentativas y simbólicas. Si esto es así, si el mundo circundante y todo cuanto contiene es correlato de experiencias humanas, atravesadas por una creencia originaria, básica, universal y tácita, la *Ur-doxa* de la «tesis general de la actitud natural» —que el mundo existe, y está allí para nosotros, independientemente de todo cuanto podamos poner en cuestión en él—, entonces se hace imperioso el indagar dicha experiencia correlativa: la vida intencional del sujeto. Pero como esta vida intencional, trascendental, en su plena concreción, no es visible *desde la actitud natural*, que tiende a abordar toda relación —incluso la relación cognitiva, etcétera— como una relación cósica causal, se hace imperioso el «desconectar», poner entre paréntesis, suspender metodológicamente *la tesis general de la actitud natural*, para examinarla precisamente en su funcionamiento. La *epojé*, acompañada de la reflexión fenomenológica (la reducción trascendental) destapa —por decir— la vida trascendental, intencional, dadora de sentido y validez, del sujeto, que funciona *anónimamente* en la actitud natural, siendo el secreto de su funcionamiento. Una vez allí, Husserl procede con el primer criterio metodológico: mirando —reflexivamente— y fijando —intelectivamente— las estructuras típicas y el funcionamiento típico de esa vida intencional, de ese *a priori* universal de la correlación en el mundo de la vida.

Y lo que descubre de allí en adelante es asombroso. El mismo Gadamer, recordando su paso por las aulas de Husserl entre 1921 y 1923, señala que «la intuitividad de la técnica husserliana de descripción era verdaderamente asombrosa».[19] Para decirlo todo en unas cuantas palabras, la vida del sujeto,

[19] Gadamer, Hans-Georg, *o.c.*, p. 14.

su experiencia, tiene como estructura básica a la *intencionalidad* que, como decíamos, es inmensamente variada y compleja, siempre en correlación con la inmensa variedad de objetos o correlatos de las experiencias posibles. Asimismo, la vida del sujeto entera, y cada experiencia en particular, es *temporal.* Todas las experiencias, desde las más primitivas, aparecen sintéticamente articuladas. Descubre, así, en virtud de la intencionalidad y temporalidad de las experiencias, la noción fundamental de *horizonte*. Por eso dice Welton: «Husserl se convierte en el primer filósofo trascendental en confrontar directamente la cuestión de los *contextos*».[20] Se trata, por otro lado, de experiencias intencionales de sujetos concretos, individuales, psico-físicos, esto es, encarnados, experiencias que serían impensables sin sus cuerpos orgánicos, en contacto con el mundo físico circundante, con otros seres humanos y animales. Es en estas experiencias en donde se da la relación intencional, constitutiva de sentido y validez. Debido, entre otras cosas, a esa vinculación con el cuerpo propio, es que Husserl se percata de que dichas experiencias son siempre experiencias de un *yo*, que *vive a través de ellas.* Son *sus* experiencias, tanto las «activas» en las que él impera, tomando posición responsablemente desde un punto de vista teórico y práctico, cuanto las «pasivas», en las que él vive, pasivamente, como afectado a través de ellas. Son *suyas* sus experiencias, tanto en el sueño como en la vigilia, en la continuidad de una vida temporal desde el nacimiento hasta la muerte. Pero, si bien suyas, relacionadas con el «mundo circundante» y, en él, relacionadas a las experiencias de otros sujetos como él, estas experiencias se descubren *inter*-intencionales, mutuamente determinantes, no externa o causalmente relacionadas. La vida del sujeto se descubre, en dichas experiencias, como una vida inter-subjetiva, compartida, en relaciones mutuas de inter-penetración intencional y de co-constitución de sentidos y validez. Es así como se constituyen los lenguajes. Surge la idea de un mundo circundante intersubjetivo e intersubjetivamente constituido, de personalidades de orden superior, donde lo «intersubjetivo» no se restringe al presente, sino a las generaciones históricamente constituidas, donde el pasado, sedimentado, se reactiva desde presentes siempre renovados. De

[20] Welton, Donn, *The Other Husserl*, p. 3.

ese modo no solo se comprende la constitución temporal, histórica, intersubjetiva, de las comunidades culturales e históricas relativas, sino la constitución de un mundo común, y a un nivel más elevado, la constitución racional, por parte de comunidades científicas, de mundos *objetivos*, en un sentido más fuerte.

Para concluir: quizá haya que leer a Husserl hoy fundamentalmente porque nos invita a indagar en las profundidades de la vida del sujeto y a descubrir cómo sus experiencias intencionales —incluso las teóricas más elevadas— son una forma radical de *praxis*, de constitución de todo sentido y de toda validez. En ese sentido, se puede decir, porque su obra invita a tomar conciencia radical de la vocación ética de la humanidad.

¿Por qué leer a Wittgenstein hoy?

Victor J. Krebs

Und das könnte mir nur etwas sagen,
wenn ich ganz anders lebte
Ludwig Wittgenstein, 1937[1]

Le toma a la cultura por lo menos un siglo para poder asimilar la obra de un gran pensador, y Ludwig Wittgenstein es uno de los más grandes de nuestra tradición. No hay duda ya —aunque cuando recién lo empecé a leer, a fines de los setenta, había quienes todavía dudaban— de la magnitud de su contribución para nuestra concepción de nosotros mismos, de nuestra historia, del destino del pensamiento del ser humano. Pero, de todos modos, su pensamiento, a pesar de estar tan cerca de nosotros, y también quizá por ello mismo, es, en algunos aspectos importantes, aún inaccesible a nuestro tiempo. Debemos evitar a toda costa, entonces, alimentar la falsa impresión de haber llegado a comprender cabalmente el sentido de la revolución de su pensamiento. Ninguna lectura de Wittgenstein en nuestra época puede pretender brindar más que ensayos de interpretación, preparativos para el cambio de mirada que eventualmente nos revelará al pensador, radicalmente distinto de cualquier imagen que podamos hacernos de él desde nuestra conciencia cultural hoy.[2] La labor, entonces, tiene que

---

[1] «Y eso solo podría decirme algo si yo viviese totalmente de otra manera» (Wittgenstein, Ludwig, *Culture and Value*, Oxford: Blackwell, 1989, p. 33; en adelante, *CV*).

[2] Esto es, claro, una exageración. Gradualmente estamos comprendiendo mejor, o acostumbrándonos al cambio de mirada que propiciará nuestra asimilación total, pero es inútil querer medir esa asimilación con nuestros actuales conceptos clasificatorios, pues ellos son en principio ciegos a ella e incapaces de registrarla.

ser mucho más modesta; hay que empezar tratando de darle sentido a las múltiples voces y a los ecos profundos que resuenan en nosotros, al parecer azarosamente, desde su filosofía; tratar de reflexionar sus reflexiones para tomar conciencia de las transformaciones que ellas marcan para nosotros; y, así, recién empezar a vislumbrar el nuevo camino para la filosofía que traza su radical propuesta.

Hay que observar que la influencia de Wittgenstein es enorme en todos los ámbitos de la cultura. En Europa, no hay manifestación cultural que no acuse por lo menos un conocimiento de su presencia, y no son pocas las que eventualmente confiesan ser inspiradas directamente por sus palabras, y a veces incluso de maneras insólitas e inesperadas. Y es que, como Wittgenstein mismo dijo, su audiencia está conformada por «amigos desparramados por todo el globo» y a través de los tiempos,[3] y es su singular voz la que los convoca, sin importar de qué disciplinas o de qué caminos de la vida provengan. Por eso, me parece que tenemos que cuidarnos no solo de querer catalogar su pensamiento de acuerdo a nuestras actuales categorías, sino además de clasificarlo a él bajo nuestra concepción tradicional del «filósofo». Wittgenstein es, en ese sentido también, formidable e inmensurable. Es un pensador, como Nietzsche lo dijera de sí mismo, cuyo pensamiento habrá de conocer y alcanzar su verdadera vitalidad solo mucho tiempo después de que haya muerto.[4] Wittgenstein calculaba cien años; han pasado ya cincuenta.

---

[3] «Si digo que mi libro está dedicado solo a un pequeño círculo de gente (si puede llamarse un círculo), no quiero decir con ello que creo que este círculo sea una élite de la humanidad; pero sí comprende a aquellos a quienes me dirijo (no porque sean mejores o peores que otros sino) porque forman mi *milieu* cultural, son mis conciudadanos, por así decirlo, en contraste con el resto que me son ajenos» (*ibid.*, p. 10). Es importante tomar nota de la acotación que hace Wittgenstein aquí, pues enfatiza la visión igualitaria, no jerárquica, que tiene de la verdad y que constituye, a mi parecer, un elemento esencial en el temperamento y por lo tanto en el espíritu de su pensamiento. Acotaciones como estas, que abundan en sus diarios, son sistemáticamente ignoradas por la interpretación filosófica tradicional, pero cobran su importancia desde la perspectiva encarnada por los textos wittgensteinianos.

[4] «Es solo después de la muerte que entraremos en nuestra vida y nos animaremos, ah sí, muy vitalmente, nosotros, ¡gente póstuma!» (Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, § 365).

Por eso, lo que voy a hacer aquí tiene que ir con esta advertencia de fondo: solo podemos llegar a comprender la obra de Wittgenstein si estamos dispuestos a decir las cosas que su texto nos evoca, independientemente de que ello nos parezca inapropiado o impertinente desde nuestra postura tradicional; porque es en esa insolencia, e incluso en la estupidez a la que uno se arriesga a caer de esa manera, que él nos tiene algo que mostrar. Wittgenstein decía que no podíamos esperar decir o escribir nada bueno si antes no estamos dispuestos a decir y escribir porquerías. Tenemos que recordar además que este es un autor que, en la plena seriedad filosófica, incluso a veces analítica, de sus *Investigaciones*, nos pregunta, por ejemplo, si el miércoles es flaco y el viernes gordo, o nos pide que repitamos muchas veces la palabra «banco» y sintamos cómo se convierte en un fonema sin sentido, o nos pregunta qué es lo que le puede estar pasando a aquella persona que no «siente» el significado de sus palabras, preguntas todas que, desde la perspectiva filosófica tradicional, más bien parecen bromas —o, en todo caso, manifestaciones— de mal gusto.

Lo que voy a desarrollar aquí, por lo tanto, es una especie de retrato de lo que yo veo como la contribución de Wittgenstein. He escogido un par de rasgos y los he trazado de manera tal que se muestren sus contornos y se sugieran sus texturas, pero no pretendo defender aquí las afirmaciones que hago. Simplemente las ofrezco como señales de camino que indican algunos de los momentos del pensamiento de Wittgenstein que me parecen de valor para lo que estamos viviendo en nuestra época.

I. Preámbulo: un lugar desde alguna parte

La pregunta por la que nos reunimos aquí a hablar de Wittgenstein, y de la lista de filósofos programados para este ciclo de conferencias, nos pide reflexionar sobre el sentido de un filósofo *para nosotros* —y para nosotros *en este momento*—. Al enfocarse como lo hace en la pertinencia concreta y actual de un pensador, esta pregunta nos obliga a bajar de las alturas conceptuales en las que a veces el pensamiento filosófico se rarifica, y nos invita a asumir una actitud intelectual que se distancie, pienso yo, de la pretensión

tradicional de la filosofía occidental de estar obligados a asumir una perspectiva atemporal —*sub specie aeternitatis*— si hemos de buscar legítimamente la verdad. Pero no solo se distancia, sino que además se opone a la pretensión absolutista que discrimina tan fácilmente contra lo nativo y natural como impertinente para la dignidad del pensamiento filosófico. «Leer a Wittgenstein, como a cualquier filósofo universal» (casi se puede escuchar la voz de la filosofía de nuestra tradición diciéndolo), «es tan importante ahora como siempre; nada puede haber en las circunstancias presentes que lo pueda hacer más o menos relevante en lo que se refiere a las verdades perennes de la filosofía, que se elevan siempre por encima de lo contingente». Y es que la pretensión implícita de esta postura —de que podemos alcanzar, en las palabras de Thomas Nagel, «una mirada desde ninguna parte»—,[5] nos hace sentir que perdemos nuestro tiempo en el aquí y el ahora, en cuestiones concretas que siendo meramente locales nos distraen de los verdaderos problemas y la verdadera tarea filosófica.[6]

Es en este contexto que quiero hacer mi primera observación acerca de la filosofía de Wittgenstein, porque es precisamente en contra del adormecimiento, del prejuicio, de la resistencia a lo concreto que infecta a la actitud espiritual de nuestra tradición occidental, que él dirige toda su obra. Ahora bien, quisiera observar que esta actitud tradicional puede crear una tensión con la preocupación natural de toda cultura por lo presente y concreto. De hecho, se hace sentir en la constitución misma de la filosofía en nuestro continente. Javier Sasso, por ejemplo, lo documenta en su reflexión sobre las construcciones de la historia del pensamiento latinoamericano cuando escribe: «La actividad filosófica en América Latina parece haber estado signada por un sentimiento de escisión, de ruptura entre dos premisas fundamentales del *ser* y del *deber ser* de la filosofía entre nosotros: por un lado, la que postula que la filosofía no puede tener otra pretensión que la

[5] Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press, 1986.

[6] Como si la idea de una *philosophia perennis* solo pudiese concebirse bajo el supuesto de una universalidad racional, racionalista, intelectualista. Esta estrechez tiene como riesgo perenne la fácil asimilación de la búsqueda de la verdad asociada con la filosofía con una mirada totalitaria y, en nuestra época, con las formas economizantes y globalizadoras en que ellas se manifiestan en la actualidad.

de constituir un saber en sí mismo que aspira a lo universal, y por el otro, la que dirige su actividad filosófica hacia una orientación reflexiva sobre la propia realidad latinoamericana».[7]

En la medida en que Wittgenstein me parece que aboga por una postura clara en esta escisión, adquiere entonces su pensamiento una relevancia inmediata para nuestra propia problemática filosófica y cultural. Pero, además, esa misma ruptura que señala Sasso entre la pretensión universalista y la aspiración a lo concreto y particular, ocurre no solo en la emergencia de la conciencia cultural en Latinoamérica, ni solo en lo que se refiere al conocimiento filosófico occidental, sino que hoy determina, además, a la actualidad política y social del globo entero.[8] El ímpetu globalizador que se va imponiendo forzosamente en el planeta, inflamando ahora los ánimos indigenistas y las reacciones localistas en todo el mundo, no parece ser otra cosa que la materialización de esa actitud universalista, y en la medida en que Wittgenstein ataca esta actitud, cuestiona radicalmente los fundamentos mismos de ese ímpetu. En todo caso, hago esta observación, aquí, para señalar las analogías y relaciones activas *a todo nivel* en nuestra conciencia cultural, que me parecen hacer a la filosofía de Wittgenstein inmediatamente pertinente a nuestra actualidad global:[9] su pensamiento,

---

[7] Sasso, Javier, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Caracas: Monte Ávila Editores, 1998, p. viii.

[8] Su alegoría y a la vez su más efectiva manifestación se encuentra —como se hace cada vez más evidente— en la invención del *World Wide Web*, aunque en la práctica ella también se complique y se torne imprevisible, aleatoria y por momentos totalmente irracional, amenazando a la concepción totalizante que la ha concebido y haciéndonos reflexionar acerca de la resistencia de la espontaneidad a las estructuras impuestas por la razón.

[9] Interpretada de esta manera, la pregunta que nos ha convocado aquí hoy es wittgensteiniana en espíritu y nos ofrece la oportunidad de reflexionar acerca de la pertinencia de lo aborigen para el pensamiento. En particular, nos puede llevar a reflexionar en torno a la necesidad de encontrar nuestras raíces y de definir nuestra historia en relación y en contraste con la tradición europea —de la cual ya no podemos declararnos independientes tampoco—, pero exigiendo una conciencia de nuestra dualidad que nos haga capaces de fidelidad con la peculiaridad que necesariamente define al pensamiento para nosotros. Sobre este punto, me parece que podríamos encontrar una afinidad importante entre la problemática que, según Stanley Cavell, elabora Ralph Waldo Emerson en el continente norteamericano en el siglo XIX y la del nuestro en la presente época.

en mi opinión, problematiza filosóficamente las fuerzas sociales que están en juego en nuestra existencia colectiva hoy, y nos permite por ello tematizar los complejos del pensamiento filosófico occidental, tal como estos se manifiestan en nuestra propia cultura.

II. La corporalidad del pensar

Wittgenstein critica permanente e insistentemente lo que llama el prejuicio, generalizado en la filosofía, «en contra del caso concreto», o lo que también califica como nuestra obsesión por la abstracción y la explicación intelectual. Para él, es una necesidad imperante en nuestra tradición, y sobre todo en nuestra época, el dejar atrás aquella ilusión filosófica de poder situarnos en algún lugar trascendente, más allá de la experiencia sensible, que nos permita pensar y juzgar sobre el «objeto-en-general».[10] Es por eso que su texto está diseñado en la forma de ejercicios imaginativos que pretenden enseñarnos, de manera práctica, a pensar desde nuestra propia experiencia. Sus presentaciones perspicuas —que es como Wittgenstein llama a la serie de descripciones y de ejemplos que pueblan sus textos— tienen el propósito de proporcionarnos imágenes que liberen o «relajen» a nuestros conceptos de su sedimentación y rigidez racional, al tejerlos dentro de las relaciones vitales e imaginales —Wittgenstein las llama «internas»— de nuestra propia sensibilidad, animándolos espontáneamente en ese contacto con nuestra existencia concreta que ocasionan deliberadamente sus propios textos. La bien conocida insistencia de Wittgenstein en favor de nuestros usos comunes y del lenguaje ordinario como fundamento inevitable para el filosofar surge de esta intención, y tiene como fondo esta urgencia por recuperar un suelo aborigen para el pensamiento en la cercanía de un lenguaje que logre activar nuestra memoria e imaginación,

---

[10] Wittgenstein ironiza esta pretensión especialmente en el *Tractatus*, tal como lo sostiene, iluminadoramente en mi opinión, una reciente corriente interpretativa en el mundo anglosajón liderada por Cora Diamond y James Conant (*cf.* Krebs, Victor J., «"Around the Axis of Our Real Need": On the Ethical Point of Wittgenstein's Philosophy», en: *European Journal of Philosophy*, vol. 9, N° 2 (2001)).

de palabras que le den tierra a un pensamiento descorporalizado, como tiende a serlo, en la opinión de Wittgenstein, el de la filosofía occidental. Sus métodos de exploración gramatical hacen de las *Investigaciones*, y en general de toda su obra póstuma, (también deliberadamente) un texto imposible de sistematizar precisamente porque pretende enseñarnos a pensar de otra manera que aquella teorizante y universalizadora que ha definido a nuestra mentalidad occidental hasta el presente siglo.

Basta recordar que es Platón quien hace explícita la necesidad, para alcanzar el verdadero objeto del conocimiento filosófico, de remontarse más allá de lo sensible y concreto y dejar atrás al cuerpo y sus pasiones para reconocer que esa actitud se encuentra en los orígenes mismos de la tradición filosófica occidental;[11] pero, además, nos hace ver que de lo que se trata en realidad en esa pretensión es de una profunda aversión a la existencia corporal. Y es esa aversión al cuerpo de la tradición la que combate Wittgenstein, e insiste en la necesidad, para poder filosofar con sentido, de retornar a lo concreto, al aquí y ahora, y específicamente a la existencia que lo subyace. Como lo pone Merleau-Ponty, en claro espíritu wittgensteiniano: «[es menester volver] al [propio] sitio, al suelo del mundo sensible y abierto tal como es en nuestra vida y para nuestro cuerpo —no aquel cuerpo posible que podemos, sí, pensar como una máquina informática,

[11] Podríamos decir que nuestra época marca el punto más alto de la mente operacional o instrumental que —en el fondo y a pesar del profeso espíritu democrático y multiculturalista de este siglo— somete todo a la abstracción calculadora, al pensamiento estereotípico que invade las pantallas, a la imaginación pigmaliónica que nos tiene prendidos ya literalmente de nuestros controles remotos. Y así, bajo la pretensión de apoyar y alimentar las diferencias de todo tipo, termina eliminando, objetificando, todo lo que no se entiende o se muestra inconmensurable desde sus propias y familiares estructuras conceptuales. Dependiendo del modo de pensamiento artificial que opera en el mundo cibernético a gran escala —donde las creaciones humanas se derivan ya no de la experiencia real ni de la historia concreta del hombre, sino de un proceso de información que sustituye a lo natural y que es concebido de acuerdo a un modelo de máquinas representacionales o de cálculo—, pareciéramos ingresar, como lo profetiza Merleau-Ponty, «en un régimen cultural donde no hay ya ni verdad ni falsedad en lo que se refiere al hombre y donde la historia se sumerge en un sueño o una pesadilla, de la que no hay despertar» (Merleau-Ponty, M., «Eye and Mind», en: *The Primacy of Perception*, Evanston: Northwestern University Press, 1989, p. 160).

sino el cuerpo actual que llamo mío, este centinela que espera callado a la orden de mis palabras y de mis actos».[12]

En esto pienso que Wittgenstein está aliado con pensadores como Nietzsche, quien también deploraba la represión de Dioniso bajo las manos de un Apolo ensorbecido en nuestra cultura; o de Kierkegaard, quien pensaba que nos habíamos vuelto incapaces ya de recordar los momentos más profundos de nuestra experiencia en favor del cultivo obsesivo de una conciencia lúcida e intelectual que ordene nuestra realidad en conceptos nítidos y fácilmente manejables.

III. Filósofos póstumos

Refiriéndose al siglo XIX, —pero bien podría haber estado hablando del nuestro—, Kierkegaard observaba que se había olvidado lo que quería decir la existencia y lo que significaba la interioridad. La bien conocida crítica de Wittgenstein al espíritu cientificista no solo es una consecuencia de su reivindicación de la vivencia concreta en contra de la abstracción, es, además, un eco contemporáneo de este reproche que le hace Kierkegaard al sistematismo de su época y específicamente a Hegel, quien lo llevase a su máxima expresión filosófica hace ya doscientos años.

Lo que Kierkegaard argumenta es que, por nuestra obsesión con el conocimiento intelectual, nos hemos desconectado de la interioridad —de la realidad del sentimiento y de la forma cómo este insufla de sentido a la realidad— y nos hemos olvidado de la existencia —de lo que significa la fricción del diario vivir en nuestro cuerpo y de las limitaciones del existir en el espacio y en el tiempo—. Nos hemos abstraído, en otras palabras, del

[12] Merleau-Ponty continua diciendo: «Es más, los *cuerpos asociados* deben ponerse de manifiesto junto con mi cuerpo —los 'otros', no meramente como mis congéneres, como dice el zoólogo, sino los otros que me acechan o que yo acecho; los 'otros' junto con quienes yo acecho a un ser presente y actual como ningún otro animal ha acechado a seres de su propia especie, ubicación o medio. En esta historicidad primordial, el pensamiento ágil e improvisatorio aprenderá a ponerse tierra en las cosas mismas y en sí mismo, y volverá a ser otra vez filosofía [...]» (*ibid.*, pp. 160-161).

mundo concreto por nuestra fascinación con la capacidad racional de la mente; de concebir un mundo alternativo, más maleable a la voluntad; de construirse, como en nuestro siglo, una virtualidad de lo existente, menos amenazante para nuestro sentir. Pero esta coincidencia con Kierkegaard, a quien Wittgenstein pensaba uno de los filósofos más profundos de la tradición, es aun mayor de la que estamos señalando. Ya una vez había escrito Wittgenstein que la sociedad actual se le hacía como «baratamente envuelta en celofán, distante de todo lo importante, de Dios, por así decirlo».[13] Y O'Drury, cercano amigo de Wittgenstein, cuenta que una vez este le confesó que no podía dejar de considerar todos los problemas «desde un punto de vista religioso».

Hay que ser muy insensible, me parece, o estar demasiado cegado por el espíritu secular, para no encontrar evidencia de esta afirmación en el fervor o la intensidad de cada uno de los textos de Wittgenstein. Lo que pareciera sugerir es que de lo que se trata su rebelión contra la tradición, es de disolver o revertir lo que Emerson una vez llamase «el adúltero divorcio», que ocurriera como principio de la época moderna, «entre la razón y lo sagrado». De lo que se trataría, entonces, para Wittgenstein, es de redefinir el sentido o el proyecto de la espiritualidad para nuestro tiempo. En parte, claro, la resistencia de los intérpretes tradicionales a reconocer este aspecto religioso o espiritual en el esfuerzo de Wittgenstein es comprensible, pues si hay algo de lo que se jacta de haber logrado la modernidad es una racionalidad autónoma libre de toda dependencia en el sentimiento o en la irracionalidad de la fe. El tono religioso o la pasión romántica por un retorno de «la sacralidad de las cosas» solo puede sonar como una regresión,

[13] «Es muy curioso que se incline uno a pensar que la civilización (las casas, las calles, los automóviles, etcétera) aleja al hombre de su origen, de lo alto y eterno, etc. Entonces pareciera que el ambiente civilizado, incluso los árboles y plantas que hay en él, estuviese baratamente envuelto en celofán y aislado de todo lo grande, de Dios, por así decirlo. Es una imagen curiosa la que se nos impone» (*CV*, p. 51 (la cita es del año 1946)). Esta observación debe leerse con la siguiente también en mente: «Es cierto que podemos comparar una imagen muy arraigada en nosotros con una superstición; pero es igualmente cierto que siempre debemos llegar *eventualmente* a un terreno firme, ya sea una imagen o algo más, y que por lo tanto una imagen que está en el fondo de nuestro pensar debe ser respetada y no se la debe tratar como superstición» (*ibid.*, p. 83 (1949)).

o como una curiosidad idiosincrática del individuo que hay que separar de la contribución universal del filósofo. Pero, en realidad, la ceguera de los intérpretes tradicionales a este aspecto esencial del pensamiento wittgensteiniano es sintomática, en mi opinión, de su inconmensurabilidad para la filosofía y la postura filosófica tradicional. Quizá por ello mismo sea que, aunque a Wittgenstein se le considere universalmente como una de las mayores voces filosóficas de Occidente desde Kant, su recepción por la filosofía profesional haya sido hasta ahora insuficiente; Stanley Cavell tiene razón al observar, además, que el evidente fervor espiritual o la seriedad de los escritos de Wittgenstein es algo que los filósofos profesionales parecemos incapaces de tomar seriamente.[14] Por algo decía el propio Wittgenstein que nadie entendería lo que había escrito sino hasta después de cien años de haberlo hecho, y comentaba que lo que quería mostrarnos a nosotros ya sería entonces tan natural para la gente que no entendería por qué había sentido la necesidad él de decir cosas tan obvias.

IV. El giro clínico

La filosofía, nos dice Wittgenstein famosamente, es «la lucha contra el embrujo de la inteligencia por medio del lenguaje», sugiriendo, ambivalentemente, que el lenguaje es a la vez que nuestro aliado —nuestro único aliado—, también nuestro embrujo. Y esta lucha consiste, para Wittgenstein, entonces, en un esfuerzo permanente e incesante por aprender el lenguaje para no dejarnos engañar por nuestras propias palabras y formas de expresión que tienden naturalmente a petrificarse o sedimentarse en ideologías, en imágenes fijas y falsas de nuestro querer y sentir, y de nuestra verdadera y siempre cambiante experiencia. El lenguaje es así una peligrosa mina para el filósofo, inclinado como lo está él a reducir la realidad a conceptos, en lugar de recordar una y otra vez, continua y disciplinadamente, que si no

---

[14] *Cf.* Cavell, Stanley, «Declining Decline: Wittgenstein as a Philosopher of Culture», en: *This New Yet Unapproachable America*, Nuevo México: New Batch Press, 1989, p. 30.

tienen su ancla en la tierra de nuestra propia experiencia, sus conceptos poco son sino cascos vacíos, sonoros tal vez, pero, al final, huecos y falsos.

En esta lucha paradójica, y en su tensión fundamental, es que se desenvuelve agónicamente el texto de Wittgenstein, y nos enseña a pensar con él, desde los fragmentos de su estilo aforístico, desde las resonancias entre los vacíos de nuestros propios sentidos tal como estos se capturan en sus peculiares textos. Wittgenstein pretende así, con esa forma de escribir tan personal como su instrumento indispensable, rescatar la gestualidad y expresividad del lenguaje. Por eso, lejos de ser algo tangencial o arbitrario que podemos obviar —como ha sido mayormente el caso en la lectura tradicional de Wittgenstein—, el estilo de sus textos es, como bien lo apunta Cavell, «esencial e interno a su enseñanza».[15] Y tiene que serlo, en la medida en que Wittgenstein reivindica al lenguaje sensual y reconoce así la corporalidad esencial del pensamiento.

Wittgenstein mismo decía que detrás del estilo está el hombre, que la manera (*die Manier*) de escribir es una máscara detrás de la cual «el corazón hace todo tipo de muecas».[16] Al prestarle atención al lenguaje desde esta actitud, ocurre un giro en nuestra atención, en el que, lejos ya de preocuparnos por su correcta representación de la realidad, nos fijamos en, o empezamos a distinguir, los gestos y modulaciones, lo que Wittgenstein llamara «los imponderables» de la lengua, en los que se manifiesta una intencionalidad más profunda que la de la mente consciente. En otras palabras, recuperando el erotismo del lenguaje, Wittgenstein deja atrás la perversa simplicidad del ego cartesiano con su lenguaje objetivo y su realidad objetificada, para internarse en el ámbito estético de la expresividad del alma. Como lo dice él mismo: «es mi alma con sus pasiones, con su carne y sangre, por decirlo así, que tiene que salvarse, no mi mente abstracta».[17] La filosofía de Wittgenstein se convierte, entonces, en las justas y sincronísticas palabras de César Vallejo, en un discernimiento de «los grandes movimientos animales, los grandes números del alma, las oscuras

---

[15] *Ibid.*

[16] Wittgenstein, Ludwig, *Movimientos del pensar*, Valencia: Pre-textos, 2000, p. 43.

[17] *CV*, p. 33 (1937).

nebulosas de la vida que residen en los imponderables del verbo».[18] En los escritos de Wittgenstein estamos siendo entrenados para poder escuchar el lenguaje, y ver el mundo, desde la inacabable riqueza de sus infinitos aspectos.[19]

El que las *Investigaciones* terminen en una discusión de lo que Wittgenstein llama «ver aspectos» es inmensamente significativo para lo que estamos diciendo. Wittgenstein se dedica ahí a explorar aquellas experiencias que tenemos cuando la realidad cambia inesperadamente para nosotros, cargándose de valor a pesar de que nuestros sentidos empíricos no registren el cambio ni justifiquen la vivencia. La experiencia, por ejemplo, de súbitamente ver la belleza de alguien que hasta ese momento no habíamos visto bajo ese aspecto. Constatamos que empíricamente nada ha cambiado —está vestida como siempre, se ha maquillado igual que todos los días, está hablando de lo que siempre habla y este momento es un momento como tantos otros en el pasado— y sin embargo, todo es diferente. Este halo que ha empezado a emanar de cada poro de su piel, de cada gestualidad de su cuerpo, ha transfigurado invisible, sutilmente, mi percepción. Es para explorar esa experiencia milagrosa y cotidiana, que Wittgenstein traerá a colación cosas tan ajenas a la tradición filosófica moderna[20] como, por ejemplo, la percepción fisonómica y el instinto mimético, la propiocepción y la orientación espacial del cuerpo, la experiencia estética, es decir, todo lo que tiene que ver con lo corporal y la conciencia-no-discursiva, que en las últimas secciones de pronto comienza a inundar decididamente el texto de las *Investigaciones*, refrescando así la sequedad, y aliviando la parálisis existencial, del lenguaje analítico de la filosofía de la mente y la

[18] Vallejo, César, *El arte y la revolución*, Lima: Mosca Azul, 1973, p. 70.

[19] Como observaba Blake, si «los portales de la percepción (es decir, los cinco sentidos de nuestra era) se depurasen, entonces veríamos todo como lo es, infinito» (Blake, William, «El matrimonio del cielo y el infierno», en: *Antología bilingüe*, Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 132).

[20] Con esto me refiero, obviamente, más a lo que conocemos como la corriente analítica que a la hermenéutica o fenomenológica, con las que existen hondas afinidades en Wittgenstein.

epistemología desde el que circunstancialmente nos habla Wittgenstein, pero con una originalidad a veces escalofriante.

La filosofía de la mente y la epistemología, tal como estas se constituyen desde la perspectiva moderna que aún define el ambiente filosófico en nuestros días, se nos comienzan a hacer, en virtud de sus propias discusiones, categorías insuficientes y limitadas, productos típicos de la forma cuadrada de dividir el mundo que tiene esa mentalidad con la que Wittgenstein hubiese preferido no tener nada que hacer.[21] El interés de

[21] Ha habido, sin embargo, una tendencia —ya hemos visto que natural y comprensible— de leer a Wittgenstein precisamente desde la mentalidad moderna secularizada y secularizante en contra de la cual escribe. Por ejemplo, pensar que la problemática de Wittgenstein en torno a la mente y la subjetividad «encaja perfectamente en la tradición de investigaciones filosóficas sobre la naturaleza y los fundamentos de la conciencia discursiva» (Eldridge, Richard, «Wittgenstein on Aspect-Seeing, the Nature of Discursive Consciousness, and the Experience of Agency», en: Day, W. y V.J. Krebs (eds.), *Seeing Wittgenstein Anew: New Essays on Aspect Seeing*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, próxima aparición), pareciera evidenciar la fuerza de nuestro apego inconsciente a los presupuestos modernos y su mentalidad. Pensar incluso que tal proyección implica un afán demarcador dirigido a distinguir la conciencia discursiva de otros modos de conciencia, en el mismo espíritu jerárquico en el que el hombre reafirma su superioridad sobre los demás seres del planeta, ignora completamente y pierde de vista el espíritu de la filosofía de Wittgenstein que, lejos de ser un esfuerzo para excluir, es más bien el de un intento por *incluir*. Su interés, nos dice él mismo, no es el de «construir nuevos y más altos edificios» —deplorando de ese modo el espíritu fálico y vertical de nuestra época—, sino el de «alcanzar claridad sobre los fundamentos» (*CV*, p. 7) de nuestro mundo y nuestra forma de vida. Wittgenstein, justamente en favor de liberarse de (y no de encajar con) ese molde, critica toda la tradición que aquí se está invocando para caracterizar su pensamiento. Obviamente somos susceptibles, dado nuestro contexto aún embebido en el espíritu ilustrado y la mentalidad científica y tecnológica, de pensar en este «encaje» no solo como hermenéuticamente aconsejable, sino también como una garantía de la transparencia de sus intenciones. Pero la pregunta acerca de exactamente qué conciencia es la que Wittgenstein está tratando de articular es una pregunta fundamental porque, dependiendo de cómo la respondamos, entenderemos de una manera o de otra lo que está haciendo. Y mi sugerencia es que al interpretarlo desde este contexto, estamos más bien proyectando sobre su texto exactamente los complejos de los que él está tratando de liberarnos. Así, en el nombre de Wittgenstein, podemos terminar reprimiendo precisamente el tipo de conciencia que toda su exploración de la conciencia pretende recuperar.

Wittgenstein está, por el contrario, en el rescate de la experiencia estética, es decir, en aquella dimensión de la experiencia humana que el pensamiento occidental ha reprimido por veinticuatro siglos. Para mí, Wittgenstein escenifica en su filosofía, de manera fiel, la vuelta al mundo de la caverna que nos recomendara a los filósofos el mismo Platón en su alegoría: la necesidad de volver a la oscuridad, una vez y siempre. Para Wittgenstein, todo el esfuerzo filosófico no es otra cosa que ese retorno, continuo e ininterrumpido, a lo concreto; un aprendizaje para ver a través de las sombras, pero no para dejarlas atrás sino para poder volver y vivir entre ellas. El suyo es un esfuerzo, como él mismo lo pone, por «girar la investigación en torno a nuestra verdadera necesidad», en vez de seguir pensando en función de las fantasías e ideales y de las falsas imágenes que el hombre se crea para evadir así la dificultad de la existencia.

No es para nada extraño, por lo tanto, que Wittgenstein siempre trate de disuadir a sus mejores alumnos de perder su tiempo con la filosofía y les recomiende buscarse otros oficios más involucrados con el diario vivir. Es por eso también, pienso yo, que Wittgenstein flirteó con la posibilidad de emigrar a Rusia, solo para descubrir durante el trámite consular correspondiente que incluso allá tendría que cumplir con las ocupaciones del académico —que para él eran precisamente la encarnación de la patología contra la que Rusia habría sido una terapia—. Para Wittgenstein solo se justificaba dedicarse a la lucha de la filosofía si de lo que se trataba era de salvar a la propia alma de su engaño original; es decir, solo si uno se encontraba aquejado ya por la enfermedad específica de la filosofía. De otro modo esta podía convertirse en una mera diversión o distracción, un ejercicio mental vacío, una gimnasia del intelecto vana y pueril, que lejos de ayudarnos a crecer, evadiría, y por lo tanto nos haría esclavos, de «las resistencias de la voluntad» y «las dificultades del sentimiento» que su filosofía, como lo afirma él explícitamente, está dedicada a confrontar.[22]

[22] *Cf.* Wittgenstein, Ludwig, «Filosofía», en: *Ocasiones filosóficas 1912-1951*, Madrid: Cátedra, 1997, pp. 171ss.

V. Epílogo: una mirada para el milagro

Lo que necesitamos (nos lo dijo Wittgenstein ya en la época de esa obra maestra que fue su obra juvenil, el *Tractatus*) es aprender a mirar las cosas «como un milagro». Solo con un cambio radical de actitud se nos harán comprensibles aquellos fenómenos tan singulares y al mismo tiempo tan arraigados de la forma de vida humana, como lo son las proposiciones éticas, las expresiones estéticas y las manifestaciones religiosas, cuyo sentido se hacía penosamente impenetrable desde la posición eminentísimamente moderna escenificada en el *Tractatus*.[23]

Wittgenstein no busca cambiar nuestras creencias ni nuestras opiniones. En ese ámbito es que nos hemos movido por veinticuatro siglos sin poder darle contenido a nuestra concepción de la verdad; en ese ámbito es que se nos hace imposible comprender realmente las múltiples y diferentes formas de ver las cosas que existen en nuestro mundo, la diversidad instintiva de la vida humana tan contundente frente a la idea de una sola verdad. Wittgenstein evade la teoría concentrándose en la exploración minuciosa de los casos concretos, y reemplaza la pretenciosa explicación intelectual por la simple descripción. Cuando argumenta, o entra en la disquisición lógica, lo hace solo en camino hacia algo más profundo. «Supongamos», nos dice, «que encontramos algunas personas que no consideran nuestras razones concluyentes. Tendríamos derecho a combatirlas y, sin duda, les daríamos razones, pero ¿hasta dónde? Más allá de las razones, está la persuasión».[24] «Todo lo que yo estoy haciendo es cambiar el estilo de pensar y persuadir

---

[23] Manifestaciones que, sin embargo, Wittgenstein se rehusó, en contra de toda la evidencia que se le acumulaba desde la perspectiva racionalista, a descartar como sin sentidos. Refiriéndose específicamente a la ética, por ejemplo, nos dice que «en la medida en que surge del deseo de decir algo acerca del sentido último de la vida, de lo absolutamente bueno, de lo absolutamente valioso, no puede ser ciencia. Lo que dice no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia de la mente humana que, personalmente, no puedo evitar respetar profundamente y que no ridiculizaría por nada del mundo». (Wittgenstein, Ludwig, «Conferencia de ética», en: *ibid.*, p. 65). He desarrollado este punto en relación con la visión de aspectos en «The Bodily Root», en: Day, W. y V.J. Krebs (eds.), *o.c.*, capítulo 8.

[24] Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa, 1988, §§ 609, 610, 612.

a la gente para que cambie su estilo de pensar».[25] Wittgenstein persuade, seduce, provoca y recupera así también para nuestra época la sabiduría tristemente olvidada de los sofistas. Como ellos, él apela a la experiencia, al lenguaje retórico y a la memoria para efectuar una transformación de la conciencia, para ocasionar, como él mismo lo pone, «una conversión» en nosotros.

Necesitamos aprender a ver las cosas de nuevo, aprender a ver otra vez, abandonando la pretensión racionalista de una sola verdad, la cual se va mostrando cada vez más insuficiente —y lo será completamente en medio siglo más, si la visión profética de Wittgenstein es exacta—. «Quien crea que ciertos conceptos son absolutamente los correctos», nos advierte, «y que quien tuviese otros no vería lo que nosotros sí, que se imagine ciertos hechos naturales muy generales de una manera distinta a como está acostumbrado, y entonces se le harán comprensibles concepciones y formas distintas de ver de las usuales».[26] Su propósito es hacernos apreciar la riqueza de la existencia, precisamente en la multiplicidad inagotable del devenir y la contingencia, que tantos esfuerzos hacemos por evadir, o superar, o dejar atrás.

[25] Wittgenstein, Ludwig, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y experiencia religiosa*, Barcelona: Paidós, 1992, III, § 40, p. 98.

[26] Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica/UNAM, 1988, II, xii.

¿Por qué leer a Heidegger hoy?

Salomón Lerner Febres

La pregunta que ha precedido este interesante ciclo de charlas contiene, entre sus muchas dificultades, una que es especialmente desafiante cuando se trata de dar razones para acercarse al pensamiento filosófico; me refiero a esa referencia circunstancial —el *hoy*— que se plantea como un tribunal para la relevancia de la filosofía y que, si entiendo adecuadamente, quiere evocar los tiempos cambiantes que vivimos y las encrucijadas políticas, morales, económicas y de muchos otros tipos que enfrentamos. Ese *hoy* se plantea, entonces, como un reclamo de actualidad y quiere situar, si somos ligeramente suspicaces, la carga de la prueba sobre los diversos autores cuya vigencia quisiéramos considerar desde este foro.

Aunque, como es obvio, todo sistema de pensamiento intelectualmente relevante es hijo y heraldo de su tiempo, en rigor las relaciones entre filosofía y actualidad no han sido nunca sencillas. No, al menos, si queremos entender por actualidad —por el *hoy* de nuestra pregunta— aquello que siendo circunstancial y transitorio tiene visos de urgencia, esto es, aquello que en el lenguaje del comentario político se denomina la *coyuntura*. La aprehensión filosófica del mundo rara vez se agota en dar razón de esos puntos de inflexión —de esas co-junturas— en los que un modo de ser contingente está dando paso a otro; antes bien, ella persigue una comprensión más general y más profunda de su objeto, una mirada que está siempre en la actualidad de las cosas, pero que no busca su relevancia y su justificación en esa discreta circunstancialidad.

Lo dicho es naturalmente mucho más claro cuando, curiosamente, la doctrina filosófica en cuestión tiene su centro en el dominio de la

metafísica; y más todavía cuando, como en el caso de Martin Heidegger, según intentaré mostrar en esta exposición, ese núcleo de problemas está situado más allá —antes y después— de la metafísica misma. Así, como sin duda lo ha hecho más de uno entre los expositores que me han antecedido, me es forzoso tomarme la libertad de asumir ese *hoy* de nuestra pregunta en su sentido más amplio, no como circunstancia sino como época, y sustentar en qué medida la exigente meditación de Heidegger puede echar luces —sabiendo que entre los filósofos la mejor iluminación proviene de las preguntas más que de las respuestas— sobre el momento civilizatorio y planetario que vivimos.

Al aproximarnos al pensamiento de Heidegger podemos comenzar por considerar que la lectura de un verdadero filósofo supone casi siempre una revisita a la tradición; ella nos conduce, sea en una presentación histórica, sea en su propio acercamiento analítico a sus problemas, a cuestiones de permanente vigencia que han sido motivo de reflexión para otros pensadores en distintas épocas. De esa manera, e, insisto en ello, siempre que estamos tratando con un pensamiento de verdadera hondura intelectual, nos embarcamos necesariamente en un diálogo con toda la historia de la filosofía.

Sabemos bien, y Miguel Giusti nos lo ha recordado en forma brillante, como en el capítulo moderno de esa historia, el sistema de Hegel se presenta como una de las primeras y más poderosas síntesis indisolubles entre reflexión original y revisita de la tradición. Filosofía de la historia e historia de la filosofía constituyen una unidad muy firme en el ensayo hegeliano de dar razón de la época. Se confirma allí que la mirada filosófica a la historia de la filosofía nunca tiene una orientación enciclopédica, de atesoramiento y exposición de lo existente, sino un temple agonista, de encuentro, disentimiento y recreación de lo ya visto por otros para aprehender mejor las preguntas originales.

Ahora bien, lo señalado en el caso de Hegel adquiere una importancia fundamental cuando se habla de leer a Martin Heidegger, y ello por variadas razones que paso a comentar rápidamente. En primer lugar cabe hacer notar de qué manera Heidegger señala como una tarea esencial de la meditación el que esta valore en su necesidad la historia del pensamiento. Pero no se trata, como he insinuado ya, de una valoración motivada por el *saber*

lo que dicen algunos filósofos en particular, sino que está más bien guiada por el proyecto de permitir que los aportes personales de los grandes pensadores alcancen su justo lugar dentro de una historia superior.

Así, la mirada de Heidegger a la tradición filosófica intenta volver a trazar —mejor, trazar *de nuevo*— el recorrido de lo ya pensado; de tal modo, esa mirada busca hacer posible que comprendamos y nos situemos en un momento determinado de un proceso que él llamará el Destino del Ser, instante especialísimo pues es aquel de la Decisión; aquella en la cual se juega la existencia humana en su dimensión esencial de ser-en-el-mundo. Y aquí es posible que ya encontremos indirectamente una respuesta a las promesas que ofrece la lectura de Heidegger hoy: tal lectura se presenta como indispensable en la medida en que, precisamente, ella nos abrirá las puertas a una consideración no ingenua sino más bien plena de interrogantes sobre la naturaleza de ese *hoy que es nuestro hoy* y el lugar que él ocupa en el itinerario más vasto de una historia que no coincide con los parámetros ordinarios que utilizamos para comprender el despliegue de la temporalidad e historicidad como dimensiones inseparables de la existencia.

Sin embargo, antes de internarnos en estos temas que perfilan con notas especialísimas la reflexión heideggeriana, me parece necesario enfatizar por qué no incurrimos en abuso cuando afirmamos que la aproximación a los otros grandes filósofos de nuestra historia, y que han sido presentados aquí como de indispensable lectura, debiera complementarse con la riqueza que aportaría para su comprensión la lectura mediadora de Heidegger. Me permito resumir lo señalado en la siguiente tesis: es menester que leamos a los grandes filósofos de Occidente, pero resulta altamente recomendable leerlos y releerlos con la luz que sobre ellos puede arrojar la meditación de Martin Heidegger.

Debo precisar que esta afirmación no implica de modo alguno demandar una adhesión sin reservas a la doctrina de este pensador —que así quería llamarse, más que filósofo—, sino más bien nos incita a extraer la riqueza de su propio método de lectura por el que se aproxima a la tradición, una aproximación que, en rigor, más que método en el sentido operativo del término constituye un programa filosófico en sí mismo. Me estoy refiriendo a la reiterada recomendación heideggeriana acerca de la

intencionalidad primera que debiera presidir nuestro acercamiento a los filósofos que deseamos estudiar. Esto es, el exigente e ineludible llamado a entablar un diálogo con lo no-dicho por el filósofo que tratamos, la exigencia de penetrar en aquello que es im-pensado en su doctrina y que presumiblemente se halla en la misma raíz de lo que él explica y enuncia. Diálogo que con estas mismas características debería también obviamente establecerse entre nosotros y el maestro de Friburgo.

Se va esbozando, así, un comienzo de respuesta a la pregunta que debería hoy contestar: sí, creo que es necesario leer a Heidegger porque hacerlo significa en cierto modo completar la lectura de todos los otros filósofos que lo antecedieron.

Ahora bien, cumplir con tal tarea no solo nos abriría nuevos caminos para entender al pasado de la filosofía sino que constituiría al mismo tiempo un primer paso para comprender al mismo Heidegger. De ese modo nuestra tarea lectora cumpliría así con el recorrido del círculo hermenéutico que se halla implicado en toda auténtica comprensión. En efecto, la referencia a la historia constituye una nota capital de la meditación de Heidegger. Decir algo sobre ella servirá entonces para comenzar a adentrarnos en su pensamiento, el cual, a su turno, nos ayudará a comprender en buena medida los rumbos que el pensar y con él la filosofía ha adoptado.

Ya en *Sein und Zeit* (1927) Martin Heidegger señalaba como una tarea que necesariamente habría de ser cumplida por la filosofía occidental aquella de la «destrucción de la ontología». Ella debía entenderse como el complemento necesario de otra misión que daba sentido a la mencionada destrucción; me refiero a la constitución de una ontología fundamental que, puesta de manifiesto a partir del análisis fenomenológico-existenciario del *Da-Sein*, pudiera finalmente brindarnos una adecuada respuesta a la cuestión acerca del sentido del Ser; tema que una vez esclarecido permitiría avanzar en la comprensión de la única pregunta digna de cuestión, aquella que interroga: ¿por qué es el ente y no más bien la nada? Así pues, el análisis fenomenológico-existenciario, la «destrucción de la ontología en su historia» y finalmente la constitución de una «ontología fundamental» representaban para Heidegger la manera de recuperar las preguntas originales sobre el Ser que habrían quedado olvidadas por la filosofía.

Quienes han frecuentado el pensamiento de Heidegger saben que semejante ambicioso programa no pudo ser llevado a cabo con plenitud, circunstancia que hace de *Ser y tiempo* una obra inacabada.

Se podría pensar que esa lectura de la historia del pensamiento que Heidegger postula como una «destrucción de la ontología» concluye en una frustración en vista de las dificultades insuperables que halló para la afirmación última de una ontología de las ontologías. No obstante, si se leen cuidadosamente sus obras posteriores, es factible percatarse de que, lejos de abandonar ese intento audaz acerca de la destrucción de la ontología históricamente cincelada, Heidegger se ha adentrado en ella y al hacerlo ha cumplido de modo ejemplar y brillante lo que hoy se suele llamar deconstrucción.

I. Historia de la filosofía

Veamos, pues, someramente, en qué consiste esta mirada heideggeriana sobre la historia de la filosofía y hagámoslo comenzando por el mundo griego antiguo, en cuyos pasos iniciales Heidegger encontrará, antes de la filosofía, las preguntas que después quedarían olvidadas o relegadas por cierto camino que asume en su despliegue la razón occidental.

El Ser adviene a la palabra en el «decir» de los griegos y lo hace como presencia de lo presente que no se agota en su manifestación. Se trata de una experiencia del pensamiento ajena aún al concepto y que nos indica que aquel es anterior y superior a la actividad categorial.

El Ser se resuelve en el proceso de des-ocultamiento por el cual se hace patente lo que se hallaba oculto. Es pues *a-létheia*, es decir, des-ocultación en la que aquello que se muestra no agota esa ocultación que como misterio y enigma es la fuente de su aparecer. *Arché*, *a-létheia*, *physis*, *logos*, *moira* son distintas maneras de nominar al Ser que se ofrece a la experiencia del hombre, el cual con su decir mortal reúne las cosas que se hallan extendidas delante suyo.

Ahora bien, la separación entre lo que aparece y el Ser como fondo que se reserva justamente en el surgimiento de lo manifiesto —escisión indisociable

en la experiencia de la *a-létheia*— se resolvió en el afincamiento del pensar en el terreno de lo simplemente presente, olvidándose así la Presencia ausente que es su fondo. De tal suerte nacerá la metafísica y lo hará a través de la doctrina de Platón.

A partir de tal momento asistimos pues a una reducción de la Presencia, la cual resulta confinada a lo que se hace *presente* dentro de los límites de las nociones que configuran el conocimiento humano. Allí se agota la Presencia. Esta determinación tendrá consecuencias muy profundas. La más grave: el olvido de la diferencia ontológica y por ende la confusión entre el Ser y el ente que surge a partir de él y lo manifiesta. La Verdad dejará de ser un atributo del Ser —o perderá su carácter de constituir la historia misma del Ser— para convertirse en una mera cualidad del conocimiento, y tal olvido marcará, a juicio de Heidegger, más de veinticinco siglos de filosofía.

No me detendré aquí en la sugerente interpretación que Heidegger hace de Platón en «La doctrina de Platón sobre la verdad»; tampoco en la caracterización de la *ousía* aristotélica como consagración de la interpretación del Ser como Presencia Constante, fenómeno que da sentido al principio de contradicción y que consagra la consideración de la verdad como adecuación que halla su lugar en el juicio. En cambio, sí me parece esencial hacer notar de qué modo la llamada filosofía medieval realiza, según la interpretación de Heidegger, la tra-ducción mediante la cual la experiencia griega (a la cual se une —a título de herencia cultural— la latinidad) se pone al servicio de una creencia religiosa que busca justificarse filosóficamente.

Con ello se abrirán los caminos que nos conducen a la modernidad pues, en efecto, el *logos* griego, convertido ahora en *ratio*, va asumiendo el rol de supremo tribunal que explica y rinde cuenta de lo que es. Más tarde, este *logos*, que en el pensamiento medieval es el mismo Dios, creador omnipotente, seguirá siendo razón, pero razón que se libera de la fe para encadenarse a ella misma y así afincarse en el campo de lo puramente humano.

En el medioevo, entonces, el ser, imponiéndose como *ratio*, como causa en la figura de Dios (última *ratio* y causa primera) desplazará definitivamente al Ser como el *a priori* original y conducirá, a juicio de Heidegger, a que se rebaje la divinidad de Dios. Ello ocurrirá al mismo tiempo en que,

a través de una comprensión diferente de la Presencia tal como la experimentaron los griegos (ya ciertamente modificada en la *ousía* aristotélica), se reafirmará al ser como sustancia-sujeto, que será lo que permanece a pesar del cambio. A partir de aquí, el *logos* aludirá simultáneamente al Ser y al Conocer, y la esencia de la verdad, siempre en los horizontes del conocer (sea este divino o humano), se irá perfilando como certeza (*certitudo*).

Así avanza la historia de la filosofía y con ella, desde luego, la historia más profunda —no la episódica— de la humanidad occidental. Surgirá entonces un último horizonte en los recorridos del pensar: me refiero a los tiempos modernos que se inician con Descartes y que finalizan, según Heidegger, con las doctrinas de Nietzsche, ello aunque en el terreno de la realidad vivida y factual nos encontremos hoy aún en los momentos postreros de tales tiempos.

La modernidad filosófica se inició con el pensamiento cartesiano, pero ya estaba anunciada vigorosamente en las consideraciones científicas de Galileo. Tal modernidad se despliega como una filosofía de la subjetividad que reafirma a la metafísica en su comprensión del Ser como presencia constante, y reitera, por tanto, el olvido de la Diferencia entre Ser y ente y traslada de modo definitivo el proceso de la verdad al seno de una subjetividad que se ha desplazado desde la figura del Dios medieval hasta la figura del hombre entendido como sujeto que, ya sea como razón o como voluntad, se coloca en el lugar de lo absoluto y se convierte en juez definitivo en el debate en torno al Ser.

Así, el sujeto llega a afirmarse como el Ser por excelencia pues se ha convertido en instancia absoluta bajo la figura de una razón autosuficiente. ¿En qué sentido autosuficiente? Primero, por la evidencia sin sombras en su autoconocimiento; segundo, por la entronización de una voluntad que es la que mueve finalmente a la razón y que no persigue otra cosa que a sí misma afianzándose de tal suerte en su Ser y en su insaciable apetito por *ser más*. Descartes, Hegel, Nietzsche —entre otros grandes filósofos— serán los pensadores de la modernidad con los que Heidegger entrará en diálogo a propósito de estas tesis.

La modernidad que consagra a la teoría del conocimiento y que va de la mano con la *liberación* del hombre, se afirmará en sus inicios y casi hasta

sus postrimerías en tanto filosofía de la *re-presentación*; esta constituirá el escenario en el cual el hombre se cumple como libre y también como el *espacio* que le permite «poner y dis-poner» del ente, el cual así se convierte en lo manejable y calculable. La verdad, reafirmada en su naturaleza de saber cierto, se vinculará radicalmente con la actividad del sujeto que re-presenta la realidad y que, en cada acto, no deja de re-presentarse él mismo como el sujeto que hace posible toda afirmación de lo que es. Precisamente en ese sentido ese sujeto se convertirá en la auténtica sustancia, Ser verdadero y primero del cual habrá de ocuparse la filosofía. Así aparece ya con claridad en el pensamiento de Descartes, en el cual el *cogito* es siempre y ante todo un *me-cogitare*, *cogito* que, de otra parte, implicará de modo esencial el *sum*.

Sum res cogitans, verdadero sujeto, sustancia en sentido fuerte y respuesta que busca resolver la búsqueda metafísica de un «fundamentum absolutum et inconcussum» de la verdad, el hombre ha de asumirse a partir de esos momentos como aquel que re-presentando *objetiva* y determina así al Ser del ente como la *objetividad* de los objetos que él pro-pone. Tesis que se halla enunciada en la reflexión kantiana.

No es esta la ocasión para trazar los meandros que recorre la filosofía moderna hasta llegar a su finalización. Señalemos tan solo de qué manera lo que pareciera un destino ineluctable pudo, según Heidegger, ser cambiado justamente en la doctrina del mismo Kant cuando en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* él asigna a la «imaginación trascendental» una función mediadora que si hubiera sido profundizada, habría conducido a la meditación sobre la temporalidad como dominio ontológico original de la comprensión finita del hombre.

Es sabido que Kant abandonó esta posibilidad para reforzar, más bien, en la segunda edición de la *Crítica*, la apercepción trascendental y con ella las bases de lo que más adelante será el signo absoluto de la subjetividad. Ello queda manifiesto en la doctrina hegeliana en la que, a través de una progresiva autoapropiación, el espíritu —que en verdad está ya en el comienzo del camino hacia su plena posesión— se busca a través del diálogo que entablan la conciencia natural y el saber real. Filosofía de la claridad absoluta, el sistema hegeliano será una lógica en la que serán conducidos hasta sus límites los postulados del pensamiento tradicional.

Por su parte, Nietzsche irá más lejos que Hegel, si ello cabe, al desvelar el fondo mismo de esa subjetividad que aparecía como razón y que en su pensamiento aparece desnudada en su esencia como voluntad que se persigue ella misma. «Voluntad de poder», «voluntad de voluntad»: a pesar de la denuncia de la verdad como «error necesario», Nietzsche no dejará de suscribir la tesis central de la verdad como la adecuación entre la voluntad y ella misma en su permanente afirmación del poder adquirido al que sigue inexorablemente el movimiento de auto-superación respondiendo así a la fuerza de la vida.

Conciliación aparente pero equívoca entre Ser y devenir a través del «eterno retorno de lo mismo», la metafísica que Nietzsche critica y busca transformar a través de una inversión de todos los valores, alcanza su finalización en el sentido de que ella, como pensamiento de la Presencia Constante animado por la voluntad de fundar y que se somete por ello a la razón que calcula y explica, desarrolla en la doctrina de la voluntad de voluntad sus más radicales posibilidades.

A partir de allí, se hace necesario que toda esa historia, que es nuestra historia, sea al mismo tiempo abandonada, superada, transgredida y sin embargo conservada, pues ella, en el olvido que pone en acto, en el reinado contemporáneo de la técnica que es su manifestación postrera, forma a juicio de Heidegger parte de una historia superior: la historia del Ser que envuelve a toda la filosofía occidental y que la atesora como la *época* —en el sentido de *epojé*, de sustracción o puesta entre paréntesis— del Ser. Expresado de otro modo, se hace necesario sobrepasar la metafísica para poder entenderla mejor de como ella misma se comprende y asume. Para decirlo con Heidegger, hay que intentar «el salto mirando atrás», apropiándonos, en el mismo momento en que la abandonamos, de esa historia que no es sino un capítulo dentro de un destino mayor.

Pero antes de referirnos directamente a ese destino tal como es expuesto, descubierto o revelado por la lectura de Heidegger, antes de hablar de la «historia el Ser», conviene detenernos brevemente en lo que este filósofo nos dice acerca de los tiempos en los que nos ha tocado vivir.

II. Reflexión sobre la técnica

Creo que está fuera de debate el reconocer en la obra de Martín Heidegger una de las meditaciones más originales y penetrantes sobre la esencia de la técnica, lo que equivale a decir que nos hallamos por tal motivo con una de las reflexiones más vigorosas sobre el hombre y el mundo contemporáneos. Tal reflexión no es, debo señalarlo desde el inicio, una ramificación lateral de su investigación filosófica sobre las características de una *época* tal y como la hemos descrito refiriéndonos al especial sentido que este término tiene para Heidegger. Por el contrario, es su resultado directo si recordamos que en el centro de tal investigación se encuentra: el problema del olvido de la diferencia ontológica, la radicalización del sujeto, el privilegio concedido a una cierta manera de entender la razón y, finalmente, la afirmación del triunfo de la voluntad de voluntad anunciado por Nietzsche-Zaratustra en el tramo final de esa historia.

En efecto, la meditación sobre la técnica que realiza Heidegger se inicia lógicamente por la siguiente reclamación: la esencia de la técnica no es nada de técnico —así como la esencia de la ciencia trasciende los límites de lo puramente científico, lo que le permite afirmar a Heidegger que «la ciencia no piensa»—. La esencia de la técnica es la metafísica cumplida. Tal aserto desafía nuestra intuición. Difícilmente imaginamos dos realidades más opuestas que el reino de la manipulación sistemática y pragmática de la naturaleza y el reino del pensamiento metafísico que nos hemos acostumbrado a concebir en términos de gratuidad y desasimiento. Pero la paradoja se revela inexistente si, en primer lugar, hemos tomado seriamente la lectura de la historia de la filosofía antes reseñada y si, en segundo lugar, reparamos en que Heidegger no está hablando de la técnica como simple quehacer.

Siendo *metafísica cumplida*, la técnica debe ser entendida en su esencia como un modo último de la venida del Ser a la presencia. Es la forma histórica que asume para la humanidad de hoy el desvelamiento, el cual, siendo extremo, implica la obliteración absoluta de la ocultación. La esencia de esa técnica fue nombrada por Heidegger como *Ge-stell*, denominación que tiene entre sus varios sentidos posibles el de interpelación mediante una provocación y ello en un complejo de significaciones. Así el hombre es

el provocado por y para el radical desvelamiento, y él, a su turno, es el provocante pues interpela lo real con miras a su manipulación, a la eficiencia y a la usura.

Hemos visto cómo la teoría del conocimiento de los tiempos modernos había instaurado la *re-presentación* como el escenario privilegiado de las relaciones entre el hombre y el mundo. Avanzando más por este camino, ahora el ente presente no será tan solo lo que como objeto es colocado frente a sí por el hombre, sino que se convertirá en lo-a-la-mano, en lo disponible; mientras que, por su lado, el propio razonamiento mutará para expresarse como la puesta en orden (*be-stellen*) de lo así dis-puesto y en la *reproducción* y *fabricación* de lo manejable.

Es así como el ente, entendido como lo susceptible de cálculo y provecho, termina siendo disuelto en criterios operacionales que se concentran exclusivamente en el funcionamiento de las cosas. Se llega de tal suerte entonces al reino de la fungibilidad, de los sustitutos (*Ersätze*), condición que termina por extenderse al mismo pensamiento y a los seres humanos.

Heidegger señala así la estructura profunda de fenómenos que han atraído poderosamente la atención de la filosofía de la sociedad en el último siglo: maquinación, planificación, funcionalización, automatización, burocratización, información. Todos ellos son rasgos de la *Ge-stell* y están incluidos en el método, síntesis de la razón calculante e instrumental que en nuestro tiempo ha finalmente logrado sustituir la verdad por la simple exactitud.

Sucede entonces que el hombre dominador, el hombre que es agente de pro-vocación, no se percata de que él mismo es pro-vocado y de que aunque cree ser maestro es en realidad siervo, sujeto sometido a la errancia en un no-mundo.

III. El pensar futuro

Hemos visto que el programa filosófico de *Ser y tiempo* (destrucción de la ontología, sobrepasamiento de la metafísica) queda trunco. Heidegger parece no encontrar entonces, en ese estado de su meditación, los recursos

necesarios para «pensar el Ser desde el Ser». Y sin embargo, la reflexión sobre la esencia de la técnica, en la que se manifiesta el último avatar de la metafísica, parece abrir otros caminos —para acometer esa elusiva empresa—. En efecto, citando a Hölderlin, Heidegger nos recuerda que allí donde crece el peligro surge también lo que salva. Ahora bien, ¿de qué manera se abre algún camino? De una sola manera: mediante el descubrimiento que el mismo Ser hace de sí, como *Ereignis*, esto es, como evento, como acontecimiento-apropiante.

Así pues, el reino de la técnica que aparece, como hemos visto, como el supremo peligro, como la pérdida absoluta de la ocultación, es también el anuncio del posible advenimiento del Ser, el que ya no llegaría como otro capítulo más dentro del giro epocal de la metafísica, sino a través de ese acontecimiento definitivo que Heidegger llama *Ereignis*. Ahora bien, qué es el *Ereignis*. ¿Cómo comprenderlo y expresarlo? Frente a tales cuestiones parece que nos quedaría tan solo la perplejidad y el silencio. Podemos en este momento de la meditación de Heidegger volver a los argumentos que él ofreciera en la «Carta sobre el humanismo» cuando trataba de explicar el porqué *Ser y tiempo* quedó como obra inconclusa: el lenguaje aún lastrado de la metafísica, el hábito de exigir razones y la necesidad de responder a las preguntas acerca de causas y porqués no preparan al hombre para el *Ereignis*. Este es el Ser que nos habla y ese *decir* está muy lejos de ser una expresión baladí: el decir es la acción decisiva por la cual el hombre es re-conducido a su esencia, a su lugar más propio, y esto ya implica una relocalización del Ser en su correspondencia con el hombre, pues el hombre —ya nos lo decía *Sein und Zeit*— es tal en tanto comunica con el Ser; mejor aún, en cuanto es el *ahí* del Ser. El Ser se convierte así en *don* del *Ereignis*. Y a partir de aquí se abre al futuro el «pensamiento del Ser», que no es metafísica, que ni siquiera es filosofía. En efecto, el pensamiento del Ser, la tarea del pensar, es la etapa que sigue al fin de la filosofía. Se trata de pensar al Ser como Ser, y desde el Ser liberado del lastre histórico que va aunado a la representación. Este pensar meditativo supone, pues, el abandono de la razón tal y como se ha comprendido, lo cual implica el distanciarse, en orden a los principios, de la ciencia y la filosofía vigentes —y exige, por tanto, la renuncia a la voluntad de fundar y querer explicarlo

todo: es así pensamiento sin *arché*, pensamiento abisal que no depende ya de la representación ni de la enunciación, sino que busca su propia manera de decir mediante una transformación de nuestra relación con el lenguaje y que bien podría conducirnos al silencio—. Ese pensar que *sensu* estricto no es la experiencia plena del Ser constituye sin embargo su adviento, es preparación y construcción de esa experiencia.

Para Heidegger el pensamiento del Ser aún no existe; y bien podría jamás advenir. Si él llega a tener lugar, ello será cuando el hombre, asumiendo su finitud y por tanto anticipando compresivamente su muerte, ocupe su lugar en la tierra que deviene por ello mundo y a través de la meditación serena y silenciosa —que trasciende conceptos, causas y razones—, se disponga a aceptar la dimensión de lo divino. El camino del *Ereignis* es, así, en cierto modo, el sendero del bosque gestado por el viajero, sendero que no conduce a ningún lugar en particular y que solo ofrece como gratuito don la serenidad (*Gelassenheit*), estado en el cual se hace evidente el parentesco estrecho entre el pensamiento y la poesía.

IV. Conclusiones

Reconocemos en Heidegger al pensador que nos invita a caminar por fuera de los procedimientos determinados de la razón y a explorar a través de la meditación silenciosa, que es más escucha que visión, la experiencia posible del Ser como lo que nos es entregado para su guarda. No es sencillo describir esos caminos. Pero sí es factible recapitular los hitos que fundamentan la vigencia, los motivos por los que es no solo posible sino más bien fundamental leer a Heidegger hoy. Solo a título de sugerencia y para terminar permítanme señalar lo siguiente:

- Heidegger ejemplifica la tarea del pensar como reflexión circular: solo la entenderemos si a través de la lectura nos vinculamos con el pasado filosófico y lo hacemos con la intencionalidad que Heidegger mismo nos propone: diálogo con lo no-dicho, con lo im-pensado. Recíprocamente, debemos leer a Heidegger pues él puede, arrojando nuevas luces, ayudarnos a comprender las diversas posturas filosóficas

en la historia de Occidente y, lo que es más sugerente, el lugar que ellas ocupan dentro de lo que él denomina «el pensamiento del Ser».

- De ahí, precisamente, nace otra dimensión en la que, a mi juicio, aparece como necesaria la lectura de Martín Heidegger. Me refiero al profundo impacto de su obra en la filosofía de nuestros días, la cual le debe entre muchas cosas los análisis existenciarios, el enriquecimiento de la doctrina fenomenológica, el desarrollo de la hermenéutica, la comprensión de lo invariable en el pensar esencial, la crítica lúcida de la filosofía de la subjetividad y la comprensión lúcida de una razón anémica, ello sin olvidar sus penetrantes análisis sobre la ciencia y la técnica de nuestros días, en un mundo globalizado —Heidegger hablaría de una dimensión planetaria—, mundo que casi no es conciente de los riesgos y peligros que debe enfrentar.
- Sin embargo, en una mirada más general o más profunda, diría que la gran contribución de Heidegger es su invitación y su ayuda a pensar lo im-pensado. En esta dimensión cobra su pleno significado el recorrido de la meditación que pareciera no conducir a ningún lado y que sin embargo nos sitúa al final de un peregrinaje en lo «abierto» del mundo.

La suya es una «filosofía de la apertura» de aquello que está velado y que sin embargo se resiste a su total esclarecimiento. Reconocimiento de que el saber queda siempre corto frente a lo que se oculta como misterio, enigma o secreto, la meditación heideggeriana constituye una de las llamadas más poderosas del pensamiento contemporáneo acerca de la finitud de la existencia, y un recuerdo permanente al hombre de que él es un ser que desde que nace es ya lo suficientemente viejo para morir.

Así, para concluir la exposición de esta ideas, no me queda más que suscribir las razones expuestas por todos los demás colegas en la explicación de la necesidad de leer y hacer filosofía hoy y ello en tanto que —tal como lo demuestran los grandes filósofos y también la experiencia reflexiva de cada ser humano— hay temas que atraviesan el tiempo y que son cuestiones permanentes y decisivas para nuestras existencias. Resulta, pues, que si deseamos comprender y asumir los problemas que profundamente nos conciernen, hay que leer a los filósofos —y Heidegger es uno

de los grandes— porque ellos nos hablan a través de sus obras y, al hacerlo, renuevan nuestras mentes y corazones y nos invitan a que experimentemos la maravilla de las maravillas: el percibir, admirados, lo extraordinario que son las cosas ordinarias; y entre ellas esta: que haya algo en lugar de nada.

¿Por qué leer a Gadamer hoy?

Cecilia Monteagudo

La pregunta con la que iniciamos este artículo, planteada en el contexto del debate filosófico contemporáneo, no parece difícil de responder y muy probablemente encontraríamos respuestas de este tipo: porque es el padre de la hermenéutica contemporánea; porque es el filósofo que intentó repensar el fenómeno de la interpretación (comprensión) y la verdad más allá de la metodología científica; porque es el pensador que quiso hacer justicia, con su pensar, a la historicidad de la existencia; porque es el filósofo que rehabilita las múltiples voces de la tradición; porque, en la lucidez de sus noventa años, afirmara que el tema de la diversidad de las lenguas (léase también, diversidad de culturas) y la comprensión del mundo constituye el tema político por excelencia por el que deberemos responder ante la historia de la humanidad.[1]

Pues bien, ante estas afirmaciones que justifican ampliamente el porqué leer a este testigo del siglo XX, creemos, sin embargo, que no es tan fácil hallar una respuesta que realmente haga justicia a la pluralidad de temáticas y riqueza de su filosofía.

Ciertamente uno podría sostener, como lo he expuesto en otro trabajo, que la filosofía de Gadamer puede entenderse de manera global como una filosofía de la historicidad de la existencia, al interior de la cual los múltiples temas que el pensar gadameriano abre hallan una articulación coherente.[2]

---

1 *Cf.* Gadamer, H.-G., «La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo» (1990), en: *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona: Paidós, 1998, p. 111.

2 *Cf.* Monteagudo, Cecilia, «Historicidad y finitud en la filosofía de Hans-Georg

Sin embargo, al mismo tiempo, uno guarda la impresión que todo intento de sintetizar su filosofía corre el riesgo de traicionar a la multiplicidad de sus voces. En este sentido, en consecuencia con los efectos que la lectura de la obra de este pensador profundamente vital y movilizador nos ha dejado, y en atención a los límites de esta exposición, intentaré contestar a la pregunta con la ayuda de otro lector de Gadamer. Dicho lector no proviene del ámbito académico de la filosofía, pero tampoco quedó igual después de escucharlo como estudiante extranjero de Derecho en la Universidad de Heidelberg a fines de los tumultuosos años sesenta. Es decir, lo que me propongo mostrar es la manera cómo ciertos temas gadamerianos hallan su aplicación en el pensamiento y acción del jurista italiano Leoluca Orlando, famoso alcalde de Palermo, quien luchara durante tres décadas contra la mafia siciliana enquistada en la política, la cultura y la iglesia, y consiguiera la renovación cívica de Sicilia.

Para cumplir con nuestro propósito, tomaremos como referencia dos textos de Orlando. Por un lado, su libro *Hacia una cultura de la legalidad. La experiencia siciliana*, traducido y editado por nuestra universidad el año 2003,[3] y, por otro lado, algunas citas del discurso que Orlando dio en homenaje a Gadamer cuando asistió a las celebraciones que la ciudad de Heidelberg, conjuntamente con su famosa universidad, llevó a cabo el año 2000 para festejar los cien años de vida de Gadamer.[4] En esa oportunidad no solo se convocó a los más importantes interlocutores del filósofo, como Jürgen Habermas, Richard Rorty y Gianni Vattimo, entre otros, sino que también se unió a estos festejos la ciudad de Palermo, ya en franco renacimiento, y que, a través de Leoluca Orlando, su alcalde en ejercicio, le concedió a Gadamer en un acto profundamente simbólico la ciudadanía honoraria.

Pues bien, en el libro de Orlando antes citado, donde el autor narra la gesta heroica contra el crimen organizado que lideró con un conjunto de

---

Gadamer», Tesis para optar el grado de Doctor en Filosofía, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

[3] Orlando, Leoluca, *Hacia una cultura de la legalidad. La experiencia siciliana*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

[4] *Cf.* http://www.comune.palermo.it/Comune/Avvisi2000/Febbraio/11.htm.

valientes ciudadanos —jueces, militares, policías, periodistas, sacerdotes, así como gente común—, la mayoría de ellos cruelmente asesinados por la mafia, hay una única referencia a Gadamer en la que el autor expresa su profunda admiración al filósofo. Sin embargo, no es difícil reconocer su inspiración en el humanismo gadameriano cuando nos describe, en las conclusiones de su texto, que los sicilianos, ante el reto de enfrentar situaciones tan violentas e incivilizadas sin volverse ellos mismos en el intento violentos e incivilizados, descubrieron que el carro que los llevaría al triunfo debía tener dos ruedas corriendo en paralelo: la rueda de la legalidad —con todos sus aspectos procedimentales—, pero también la rueda de la cultura. Cito a Orlando: «Las dos ruedas tienen que girar a la misma velocidad: si una gira con mayor velocidad que la otra, el carro no camina, da vueltas alrededor de sí mismo. Si tuviésemos legalidad sin cultura, al final todos diríamos "estábamos mejor cuando estábamos peor". Si tuviésemos cultura sin legalidad, al final nos encontraríamos admirando un espectáculo de música y danza siciliana en honor de cualquier jefe de la Mafia».[5]

Esta cita, por cierto con claras resonancias para la realidad peruana, encarna en mi concepto aquel llamado que hiciera Gadamer, en su obra tardía, a comprender que el devenir histórico de la cultura occidental ha hecho inevitablemente de nosotros «ciudadanos de dos mundos». Por ello, en sus palabras, nuestra meta como seres humanos no puede consistir en que una civilización técnica y su racionalidad instrumental ahoguen todo lo que hayamos nosotros u otros recibido como legado y que nos ha determinado a la hora de configurar cualquier aspecto de nuestra vida.[6] Por el contrario, para Gadamer, nuestro futuro dependerá más bien de desarrollar un espíritu de comprensión a la diversidad de lo humano y de reivindicar los ideales de la humanidad esclarecida y de la tolerancia, que solo pueden venir del continuo conocimiento de nosotros mismos y de nuestra historia.[7]

---

[5] Orlando, L., *o.c.*, p. 220.

[6] *Cf.* Gadamer, Hans-Georg, «Historia del universo e historicidad del ser humano» (1988), en: *Giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1995, p. 170.

[7] *Cf.* Gadamer, Hans-Georg, «El futuro de las ciencias filosóficas europeas», en: *La herencia de Europa*, Barcelona: Península, 1990, pp. 41-63.

Sin duda, este mandato constituye, para la hermenéutica gadameriana, la tarea primera de las ciencias humanas y sociales (incluida la propia filosofía), en tanto ciencias que no se dirigen a constatar lo que el hombre es, sino que fundamentalmente le conciernen al hombre en tanto ser actuante. Pero, en realidad, es un mandato que se extiende a la existencia en todas sus dimensiones, claro está entendida esta como un continuo proceso de autoformación de los individuos y las comunidades, donde las tradiciones y rituales que las constituyen se hallan ontológicamente abiertas al cambio y la transformación.

En este sentido, creo que Orlando, en su condición de jurista, no solamente ilustra la fuerza transformadora del derecho como una ciencia humana y social, sino que también expresa el humanismo activo que debe acompañarla como tal y que lo llevó a la convicción de que solo podía combatir a la mafia siciliana renovando la cultura siciliana. Es decir, penetrando simultáneamente en sus escuelas, en su medios de comunicación, en su estructura política y jurídica y despertando tradiciones silenciadas por una cultura de la muerte que muchos ciudadanos llegaron a pensar como parte de su naturaleza.

Así, precisando la relación entre cultura y conocimiento de uno mismo, Orlando señala: «Pero cultura es en primer lugar conocimiento y comprensión de la identidad individual, de la identidad comunitaria. Quien no se conoce a sí mismo, quien no ha comprendido su propia identidad, no tiene cultura[8] [...] Cuando una persona, cuando una comunidad, vive de eterno presente pierde su identidad, se ve privada de cultura. Cuando una persona, cuando un pueblo adquiere conciencia del tiempo que pasa, conoce y vive la memoria del pasado y la esperanza del futuro, vuelve a conquistar su identidad y se vuelve rica en cultura».[9] Estas últimas afirmaciones de Orlando también podrían representar lo que Gadamer expresa con el mandato de un desarrollo de la conciencia histórica (conciencia de la historicidad) que, al mismo tiempo que es una forma de adentrarnos en las dimensiones de nuestra finitud —carácter situado de la razón, nuestra

[8] Orlando, L., *o.c.*, p. 220.

[9] *Ibid.*, p. 223.

vida en tradiciones, prejuicios, lenguajes, horizontes de interpretación, formas de vida, etcétera—, también es una forma de encontrar las condiciones de posibilidad para persistir en la construcción de un entendimiento mutuo a pesar de las particularidades y los malentendidos. Claro que, advertidos por el propio Gadamer, este horizonte dialógico lingüístico que funciona entre diversos individuos, entre diversas lenguas o entre pasado y presente, si bien presupone la aspiración al entendimiento común, este nunca es «algo ya dado definitivamente» y tampoco excluye la diversidad, sino que, al contrario, la presupone.[10] En este sentido, este horizonte solo se concreta si estamos dispuestos en nosotros a romper una resistencia y a escuchar al otro como otro que es; en suma, si entendemos que el acuerdo en la conversación implica siempre la transformación hacia un significado común donde ya no se sigue siendo el que era.[11]

En conexión con esta línea temática, en el discurso de homenaje a Gadamer y otorgamiento de la ciudadanía honoraria, Orlando también intentó explicar de qué manera la ciudad de Palermo, en su lucha por reconquistar su humanidad y emanciparse de la hegemonía cultural de la mafia, marcada por el crimen y la corrupción, se hizo intérprete de ese largo magisterio de diálogo y comprensión de nuestra finitud y sus posibilidades que constituye la filosofía de Gadamer. Pero, de esta valoración general, destaca sobre manera lo que Orlando resalta como la lección más importante recibida del maestro: «La más importante lección que Gadamer nos ha dado es

[10] Respecto de esta aspiración a un entendimiento común o lenguaje común, Gadamer hace una importante precisión: «Cuando el entendimiento parece imposible porque se hablan lenguajes distintos, la tarea de la hermenéutica no ha terminado aún. Ahí se plantea esta justamente en su pleno sentido, como la tarea de encontrar el lenguaje común. Pero el lenguaje común nunca es algo ya dado definitivamente. Es un lenguaje que juega entre los hablantes, que debe permitir el inicio de un entendimiento, aunque las diversas opiniones se opongan frontalmente. Nunca se puede negar la posibilidad de entendimiento entre seres racionales. Ni el relativismo que parece haber en la variedad de los lenguajes humanos constituye una barrera para la razón, cuya palabra es común a todos como ya sabía Heráclito» (Gadamer, Hans-Georg, «Autopresentación de H.-G. Gadamer» (1977), en: *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1992, p. 392).

[11] *Cf.* Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1975, p. 458.

comprender que más allá de toda patria, el lenguaje (todos los lenguajes) es la patria del hombre. Él nos ha enseñado que habitamos en el lenguaje y solo desde él podremos llegar a la riqueza del otro, que la única disciplina es la del preguntar y buscar, que la experiencia de la verdad solo puede ser aquella que construimos conjuntamente».[12]

Esta última cita de Orlando nos permite ir a un tema que consolida a la hermenéutica filosófica de Gadamer en su carácter universal, y, sin embargo, quizá sea el tema más malentendido de su filosofía, cuando no criticado por exponerse en una retórica difusa y, para muchos, incluso ambigua en momentos medulares. Me concentraré, pues, ahora, en destacar solo algunas notas de la concepción gadameriana del lenguaje aludidas en la cita anterior para destacar una vez más la fuerza movilizadora de este pensamiento.

Cito ahora a Gadamer: «El lenguaje es así el verdadero centro del ser humano si se contempla en el ámbito que solo él llena: el ámbito de la convivencia humana, el ámbito del entendimiento, del consenso siempre mayor, que es tan imprescindible para la vida humana como el aire que respiramos. El hombre es realmente, como dijo Aristóteles, el ser dotado del lenguaje. Todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje».[13] Lo primero, entonces, que hay que señalar es que Gadamer se inscribe de partida en una concepción ontológica de la lingüisticidad y del lenguaje, pero entendido este último no prioritariamente como un conjunto lógico de enunciados, sino como el lenguaje vivido en el contexto del «mundo de la vida»; es decir, el lenguaje entendido fundamentalmente desde el modelo de la conversación. En tal sentido, el lenguaje aparece desde el principio como el horizonte y el *medium* en el que se puede realizar el acuerdo entre los interlocutores y el consenso sobre las cosas. Lo que, asimismo, significa que la comprensión es algo que ocurre siempre de forma lingüística y que el lenguaje es él mismo comprensión e interpretación.

---

[12] *Cf.* http://www.comune.palermo.it/Comune/Avvisi2000/Febbraio/11.htm.

[13] Gadamer, Hans-Georg, «Hombre y lenguaje» (1965), en: *Verdad y método II*, p. 152.

Con esta posición, Gadamer intenta, asimismo, revertir de inicio el predominio de la visión apofántica y proposicional del lenguaje, que ha dominado a la cultura occidental y donde se ha privilegiado al enunciado («palabra externa») en menoscabo de la «palabra interior» que alude precisamente al ámbito de lo que «queremos decir» y que nunca se agota en la palabra externa. En este sentido, para Gadamer, aun cuando el lenguaje pueda encontrar una relativa fijación en la gramática y la literatura, su propia vitalidad y renovación vive del diálogo, de tal modo que la capacidad misma de entrar en diálogo constituye en última instancia la verdadera humanidad del hombre.

Por otro lado, para Gadamer la confusión babélica entre las lenguas no puede aludir solo a que la variedad de lenguas sea producto del orgullo humano, como lo supone preferentemente la tradición bíblica, sino que esta variedad precisamente singulariza al lenguaje humano como un lenguaje que expresa toda la distancia que media entre un ser humano y otro y que crea permanentemente la confusión, pero al mismo tiempo la posibilidad de su superación. En este sentido, porque el lenguaje es fundamentalmente diálogo, tenemos la capacidad de buscar la palabra que alcance al otro, la capacidad de emigrar al lenguaje del otro.[14]

Cabría agregar también a lo anterior que, para Gadamer, el «habitar en un lenguaje» no nos condena a una lengua concreta ni nos priva de la posibilidad crítica. Por el contrario, esa posibilidad crítica es un producto de la virtualidad lingüística de nuestra razón, porque la lingüisticidad de nuestra existencia en el mundo se muestra como una apertura ilimitada a una formación continua, viviendo las lenguas naturales permanentemente en vías de transformación. De esto se sigue también que las posibilidades finitas de la palabra están asignadas al sentido de su referencia como una orientación hacia el infinito y, por lo tanto, el lenguaje vive también en una tensión irresuelta entre la palabra interior y la palabra exterior.

En este mismo sentido, Gadamer sostiene que la diversidad de familias lingüísticas y culturas que han adquirido voz propia en las últimas décadas

---

[14] *Cf.* Gadamer, Hans-Georg, «Destrucción y deconstrucción» (1986), en: *ibid.*, p. 352.

del siglo XX debe interpretarse como las condiciones culturales de una «nueva Babel», cuyas tareas no consisten tanto en la programación y planificación racionalizadoras, como en salvaguardar los espacios libres de la convivencia humana, incluso por encima de lo extraño. Es decir, el imperativo aquí es más bien captar el significado verdaderamente productivo que radica en el pluralismo en el que vivimos, donde no cabe eliminar la diversidad de las lenguas en una nueva *ars* combinatoria, sino liberar las posibilidades más creadoras del lenguaje. Porque el lenguaje, en último término, para Gadamer, no es otra cosa que «un estar de camino a lo común de unos con otros» (ein Unterwegs zum Miteinander), pero no como una comunicación de hechos y estados de cosas a nuestra disposición, sino como un lenguaje que solo llega a ser tal si porta tentativas de entendimiento, de apertura y escucha al otro.[15]

Ahora bien, no debe olvidarse que el lenguaje y la lingüisticidad son pensados desde el punto de vista de la finitud, y en tal sentido Gadamer nos advierte que esta comprensión del lenguaje desde el modelo de la conversación de ningún modo puede interpretarse como un intento de fijación terminológica mediante el diálogo y menos aún como un paradigma que desconozca las dificultades para este vivir en el diálogo. Por el contrario, para Gadamer, en su condición de discípulo permanente de Platón, al mismo tiempo que «somos una conversación», también estamos afectados por una penuria lingüística constitutiva de nuestro ser en el mundo. Es decir, en la perspectiva de esta hermenéutica filosófica, donde la historicidad y la lingüisticidad de la existencia se presentan como sus dos rostros fundamentales, Gadamer también sostiene que el lenguaje inevitablemente, en tanto que «huella de nuestra finitud», posee una fuerza desocultadora y ocultadora a la vez, o, en otros términos, que tanto la desocultación como la ocultación son momentos estructurales del ser y su representarse en el lenguaje.

Así, pues, la experiencia de los límites del lenguaje, que Gadamer lleva hasta sus últimas consecuencias en su obra tardía, nos llama a asumir que

[15] *Cf.* Gadamer, Hans-Georg, «La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo» (1990), en: *Arte y verdad de la palabra*, pp. 111-130.

quizá la vida del lenguaje se caracterice más por el insatisfecho deseo de la palabra pertinente que por la compresibilidad del ser a la que también nos abre. Pero esta situación no es vista por él de manera negativa, sino más bien como un desafío para reactivar nuestra imaginación lingüística, capaz de dinamizar el horizonte del entendimiento mutuo cuando precisamente todo parece llenarse brumosidad.

Creo que esto último es lo que comprendió Orlando cuando se dio cuenta que la postración de Sicilia radicaba en gran parte en el hecho de haber sucumbido al lenguaje de la mafia, lenguaje excluyente de todo otro lenguaje, lenguaje que había secuestrado y devaluado los valores ancestrales de Sicilia, como la amistad, el honor, la familia y su multiculturalidad. Se trataba entonces de retomar el diálogo entre los ciudadanos para que esos valores volvieran a hacer sentido y permitieran una renovación cívica, que no solo acabó con el miedo a la mafia, sino que reconstruyó literalmente la ciudad. Es decir, permitió que los ciudadanos pudieran volverse a reconocer en la belleza de sus monumentos y sus expresiones artísticas, en la eficiencia de la gestión pública y la coherencia de su estructura jurídica.

Ciertamente la lucha contra la mafia también significó para Orlando la construcción de un lenguaje jurídico nuevo que, transcendiendo las fronteras de Italia y bajo su condición de representante del Parlamento europeo, lo ha llevado también a participar en la construcción de un orden jurídico mundial contra el crimen organizado. Todo lo cual, sin embargo, no le impide reconocer que la lucha no ha terminado y que comprender el llamado gadameriano a captar el significado productivo que radica en el pluralismo que caracteriza a nuestro mundo contemporáneo sigue siendo un desafío.

Por todo lo dicho, podemos concluir que si bien es cierto que en la amplia obra de Gadamer no encontramos ningún texto programático de carácter ético o político, en mi concepto su filosofía es un llamado a la acción humanizadora y a la construcción de espacios y esperanzas colectivas, y en la que la reflexión sobre la finitud de todo proyecto humano, lejos de disminuir al hombre en sus capacidades, nos permite ver las condiciones de posibilidad que hay en él para realizar su humanidad en el lenguaje.

¿Por qué leer a Davidson hoy?

Pablo Quintanilla

Si tuviera que contestar de una manera rápida y concisa a la pregunta por qué puede hoy resultar interesante leer a Donald Davidson, mi respuesta sería que él es uno de los filósofos post-analíticos más importantes del siglo XX, cuyo interés radica, entre otras cosas, en que es el autor que ha desplegado de manera más original y rica las principales intuiciones de los pragmatistas clásicos y del segundo Wittgenstein, yendo mucho más lejos que ellos. No creo que Davidson sea, en sentido estricto, un pragmatista ni tampoco un wittgensteiniano, pero pienso que él ha desarrollado creativamente ciertas tesis de esos autores de una manera que las transforma completamente, aplicándolas al esclarecimiento de nuevos problemas.

Por otra parte, pienso que la manera como Davidson reformula los conceptos epistemológicos y psicológicos tradicionales permite una superación de la sospechosa dicotomía entre modernidad y post-modernidad. Existe el prejuicio de suponer que el solo uso de conceptos como verdad, objetividad, conocimiento, fundamento, justificación, entre otros, nos compromete con una epistemología moderna, lo que me parece claramente un error. Pienso que Davidson nos ayuda a ver cómo es posible usar esos conceptos de una manera no representacionalista ni fundacionalista, y menos aún asociada a una concepción cartesiana de lo mental.

Además, Davidson —que en el fondo es un hermeneuta analítico— es un autor que permite integrar las perspectivas analítica y continental de una manera innovadora. Actualmente eso ya está ocurriendo y sospecho que en esa dirección va a ir la filosofía de los próximos años, por lo que

me parece un retroceso suponer que uno tiene que optar entre una de esas dos tradiciones para hacer filosofía. Con relación a este punto, no solo me parece un error ver a la filosofía analítica y continental como tradiciones incompatibles y en competencia, sino además me parece un caso de ceguera no reconocer que los más interesantes desarrollos de la filosofía de los últimos veinte años son precisamente el producto de la integración entre estas tradiciones. Los más importantes filósofos alemanes vivos, como por ejemplo Habermas, Apel o Tugendhat, no serían lo que son sin la influencia del pragmatismo y la filosofía analítica. Incluso en la tradición francesa, los más sugerentes filósofos vivos, como Jacques Bouverese o Michel Serres, deben su creatividad precisamente al intercambio con la filosofía analítica. Por ello, me parece una terrible limitación no percibir el valor de filósofos herederos de la tradición analítica como Thomas Nagel, Daniel Dennett, Richard Rorty, Robert Brandom o John McDowall, entre otros, cuya originalidad también tiene que ver con su apertura a otras tradiciones. Estoy persuadido de que la filosofía más creativa de los próximos años va a ser el producto del intercambio entre la tradición analítica y la continental.

Comenzaré esta ponencia haciendo una rápida interpretación de algunas tesis pragmatistas y wittgensteinianas, para después ubicar los aportes originales de Davidson. Debo advertir, sin embargo, que no deseo hacer una reconstrucción de la filosofía de Davidson, para ello existen muchas introducciones a su pensamiento que seguramente lo harían mejor. Lo que pretendo es interpretar algunas de sus posiciones en el contexto de la discusión producida por el entrecruzamiento del pragmatismo, la filosofía analítica y la herencia post-wittgensteiniana. No todas las posiciones que sostendré serían avaladas por el propio Davidson; de hecho, seguramente él estaría en desacuerdo con más de una, pero creo que algunas de ellas se pueden extraer de ciertos aspectos de su pensamiento, lo que adicionalmente mostraría por qué puede resultar interesante leerlo.

I. Los orígenes del pragmatismo

«Pragmatismo» es el nombre que se da a una familia de tesis y concepciones vinculadas entre sí, pero que no constituyen propiamente una doctrina. Los propios filósofos pragmatistas se opusieron siempre a ser considerados una escuela y prefirieron ser vistos como una tradición de discusión que comparte ciertas intuiciones. Sin embargo, resulta interesante constatar que las primeras versiones de estas intuiciones se propusieron a mediados del siglo XIX, adelantándose notablemente a desarrollos que encontraremos posteriormente, tanto en la tradición analítica como continental.

El pragmatismo surge como una reacción y un intento de superación tanto del idealismo alemán como del positivismo del siglo XIX, de ahí que la ulterior inserción del positivismo lógico en la filosofía anglosajona posterior a la Segunda Guerra Mundial haya sido un verdadero retroceso respecto de los avances que realizó el pragmatismo. Los tres pragmatistas clásicos, Charles Sanders Peirce, William James y John Dewey, tuvieron una inicial formación neo-kantiana y hegeliana, gracias a la escuela hegeliana de Harvard liderada por Josiah Royce, así como por los hegelianos británicos de fines del siglo XIX como Bradley, Bosanquet y T.H. Green. Sin embargo, los que después serían pragmatistas abandonaron el idealismo al sostener que este había perdido contacto con la realidad al convertirse en pura actividad exegética sobre la manera como ciertos autores comentan las posiciones de otros, pero sin lograr asir a cabalidad los problemas filosóficos mismos. Por ello, la exigencia de «¡a las cosas mismas!» habría sido suscrita plenamente, y en más de un sentido, por los pragmatistas a mediados del siglo XIX. Estos filósofos adoptaron el proyecto hegeliano de superar la dualidad entre sujeto y objeto en la acción práctica, pero se alejaron de él para acercarse a Darwin al rechazar la concepción teleológica de la historia contenida en Hegel.

La maquinaria pragmatista se echó a andar en 1878 con un artículo de Peirce titulado «How to Make Our Ideas Clear»;[1] sin embargo, Peirce

[1] Peirce, Charles S., «How to Make Our Ideas Clear», en: *Popular Science Monthly*, 12, 1878, pp. 286-302.

hizo públicas sus ideas, por primera vez, en una reunión del *Metaphysical Club* ya en 1872. Una de las tesis más importantes en ese artículo es precisamente la necesidad de superar la dicotomía entre sujeto y objeto, tomando como categoría fundamental el concepto de acción. De hecho ese es el contenido de la famosa máxima de Peirce, según la cual la manera de aclarar el significado de un concepto es viendo cuál es su conexión con la acción intencional. El significado de un concepto está determinado por el tipo de efectos prácticos para la acción que generaría en un hipotético usuario. Ese es el principio fundamental que se encontrará también en James y Dewey.

Es esta idea del carácter práctico de la realidad, así como de la naturaleza activa y transformadora del conocimiento, lo que dio el nombre al pragmatismo, que fue un término que Peirce tomó de Kant. El pragmatismo no pretende subordinar la teoría o el pensamiento a la acción, sino más bien concebir el pensamiento y la teoría como tipos de acción, como instrumentos con los cuales lidiamos con la realidad, comprendiéndola mientras la transformamos. Como es conocido, la tesis de que el lenguaje, las teorías científicas, los conceptos, etcétera, son todos ellos instrumentos, tanto adaptativos como interpretativos, influyó a través de William James en el segundo Wittgenstein, quien lo convirtió en una industria filosófica.

El propio Peirce extrae una consecuencia epistémica de su máxima al definir una creencia como una disposición para la acción.[2] La idea es que las creencias deben ser vistas como la causa inmediata del comportamiento, y nuestro deseo e inclinación por tener creencias verdaderas —nuestra búsqueda de la verdad— se explica por nuestra necesidad de actuar apropiadamente en el mundo. De aquí James deriva una consecuencia ontológica según la cual la concepción que se tiene de un objeto depende de la manera como este puede entrar en relación con uno, es decir, del tipo de acciones

---

[2] *Cf.* Peirce, Charles S., «The Fixation of Belief», en: *Popular Science Monthly*, 12, 1877, pp. 1-15. Esto tenía un antecedente en el psicólogo escocés Alexander Bain, contemporáneo y cercano a Stuart Mill, quien en su libro *The Emotions and the Will*, de 1859, definió la creencia como una preparación de la mente para la acción. *Cf.* Fish, Max H., «Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism», en: *Journal of the History of Ideas*, 15, 1954.

y situaciones prácticas que puede suscitarnos. Por otra parte, conocer una cosa es conocer el significado que tiene para nosotros, y esto es reconocer su lugar en un entramado de creencias y acciones posibles. Real es todo aquello que puede modificar nuestro comportamiento: objetos físicos, ideas, números, sentimientos o procesos sociales.

Si algunas de estas ideas recuerdan a Heidegger o Gadamer, no es una coincidencia, pues hay que recordar que Husserl leyó los *Principios de la psicología* de William James y Heidegger conoció a los pragmatistas gracias a su director de tesis, Emil Lask.[3] Sin embargo, los pragmatistas americanos no gozaron inicialmente del prestigio del que hoy gozan y durante mucho tiempo no se reconoció suficientemente su originalidad. Esto ocurrió por el prejuicio a la filosofía que no se hiciera en Europa. Hay que recordar que el primer momento de la descentralización de la filosofía europea se da precisamente con los pragmatistas americanos de mediados del siglo XIX.

James subraya que la realidad es un proceso en construcción.[4] La realidad no puede ser separada de sus descripciones; estas cambian, aquella también. De otro lado, y esto es algo que más adelante se hará fundamental en Davidson, la imagen que se empleará para entender la mente no es la metáfora del mecanismo, como en la mayor parte de filósofos modernos, sino la metáfora del objeto artístico. Así como una obra de arte está siempre en

---

[3] Este es un punto que requiere detenerse un momento. Según Hubert Dreyfus, la tradición filosófica solía sostener que la manera como los objetos realmente son puede ser descrita solo descontextualizándolos de las formas de vida en que aparecen. Pero los pragmatistas cuestionaron esta idea. «En ese sentido Heidegger puede ser visto como radicalizando las intuiciones que ya estaban presentes en la obra de pragmatistas como Nietzsche, Peirce, James y Dewey. Heidegger, así como su condiscípulo Georg Lukács, muy probablemente fue expuesto al pragmatismo americano gracias a Emil Lask» (Dreyfus, Hubert, *Being in the World. A Commentary on Heidegger's Being and Time. Division I*, Cambridge: MIT Press, 1992, p. 6). En la nota al pie número 7 de la Introducción al mismo libro, Dreyfus hace notar que «Heidegger agradece a Lask por la intuición de que nuestras categorías corresponden a funciones» (Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, vol. 1, p. 227, citado por Dreyfus). También señala Dreyfus en la misma cita que Heidegger «menciona al pragmatismo y defiende su relativización del conocimiento a estructuras de formas de vida en sus conferencias de 1921» (Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, vol. 61, p. 135, citado por Dreyfus). Las traducciones del inglés son mías.

[4] *Cf.* James, William, *Pragmatismo*, Madrid: Aguilar, 1967, p. 197.

gestación, nunca está terminada y puede ser interpretada de múltiples formas, la mente humana es un proceso en continua creación, no una sustancia o un objeto culminado, como lo hubiera visto Descartes, sino algo que deviene y que llega a ser. La mente es concebida como una construcción social, es una suma de experiencias, afectos, acciones y vínculos. Así como estos elementos son heterogéneos y variados, la mente lo es también.

La navaja pragmatista rasura los problemas que no tienen relevancia para la acción en nuestra forma de vida. En general, los pragmatistas, tanto como Wittgenstein, suelen ver la actividad filosófica como un tipo de terapia de deconstrucción de obstáculos conceptuales más que como una nueva forma sistemática de metafísica especulativa. James solía evaluar una posición filosófica por el tipo de consecuencias que tendría para la vida de uno. Esta idea es, naturalmente, adoptada plenamente por Wittgenstein, quien objetaba de principio la distinción misma entre filosofía teórica y filosofía práctica. Para James como para Wittgenstein toda filosofía y toda teoría es un tipo de acción práctica.

II. Los conceptos y la naturaleza de la mente

Davidson desarrolla estas tesis pragmatistas objetando la concepción representacional de la mente y del lenguaje, así como los conceptos epistemológicos dualistas propios de la modernidad, para sugerir verlos como procesos sociales dinámicos en que todo conocimiento y comprensión es intencional y orientado hacia la acción, es decir, hacia la interacción práctica con los otros y con la realidad. Las teorías y los conceptos no son entendidos como representaciones sino como sistemas integrados de prácticas sociales en cuyo ámbito gira el comportamiento cultural. Por ello, en tanto la realidad está articulada socialmente, el análisis conceptual es análisis de la realidad en sí misma.

En esta misma línea se deduce algo que es de la mayor importancia: una idea o concepto no es un objeto platónico subsistente en sí mismo ni una representación mental, sino más bien un resumen miniaturizado de prácticas sociales compartidas y regulares. Los conceptos son formas de organización

cultural, prácticas sociales colectivas, regularidades en el comportamiento de las personas. Son, pues, instrumentos con que los individuos interactúan entre sí y pueden transformar la realidad; estos conceptos son los significados de las palabras y de las acciones. Davidson muestra cómo los significados y los conceptos se van constituyendo en la interacción social, que es la regularización de lo que ocurre a nivel interpersonal cuando los individuos se comunican entre ellos. A su vez, este proceso puede verse como la construcción de oraciones metafóricas que se coagulan en oraciones literales, que son las que contienen las ideas compartidas por una comunidad.

Así, el *análisis* conceptual, que dio origen a la expresión «filosofía analítica», no debe ser visto como el desocultamiento de esencias escondidas ni como la actividad de buscar el verdadero significado de las palabras, sino como la exploración de las prácticas sociales que se encuentran contenidas, de manera miniaturizada, en las expresiones con las que nos comunicamos. El objetivo es explorar los presupuestos implícitos en el uso de los conceptos y que se reflejan, no siempre de manera consciente, en nuestro comportamiento práctico. Esta es una tarea descriptiva, cercana a una descripción fenomenológica, pero claramente anti-esencialista. Por otra parte, también tiene ribetes metafísicos, en tanto pretende dar *una* (no la única) descripción de la realidad. A esto llama Peter Strawson una «metafísica descriptiva», a diferencia de la «metafísica especulativa» tradicional que él cree deberíamos abandonar.

El compartir un lenguaje nos permite habitar un mundo de expresiones, intereses, acciones y objetos a los que atribuimos significado. Este es un mundo que en última instancia reposa sobre situaciones comunicativas específicas que se tornan regulares, es decir, prácticas sociales compartidas que constituyen una realidad común objetiva.

III. Realismo directo y pluralismo

Peirce, que fue contemporáneo de Nietzsche, explícitamente rechazó lo que él llamaba el noumenismo, la tesis según la cual la realidad en sí misma es incognoscible, para sugerir una epistemología pluralista acompañada de

un realismo directo, que hoy también se suele llamar realismo hermenéutico, en la expresión acuñada por Hubert Dreyfus. Según esta epistemología pluralista, la realidad puede ser redescrita múltiple e indefinidamente sin que haya una descripción de ella que sea la definitiva. Varias descripciones pueden ser simultáneamente correctas, siempre que sean buenos instrumentos para lograr los fines que se proponen, y no tiene sentido preguntar cómo es la realidad previa a alguna descripción de ella, pues eso sería como pedir una descripción que pretenda no serlo. El que se pueda describir de muchas maneras la realidad no significa que esta no pueda ser conocida tal como es, sino, por el contrario, que puede ser conocida tal como es de muchas maneras diferentes. Podemos tener un conocimiento de la realidad en sí misma, esa es la tesis central del realismo directo, pero este conocimiento no puede desligarse de una interpretación de ella. No confrontamos nuestras creencias con una realidad aséptica y desnuda, sino con una realidad ya interpretada y configurada lingüísticamente.

El pluralismo rechaza la posibilidad de un discurso privilegiado, una *mathesis universalis* o una gran narración definitiva. En esto, naturalmente, se adelanta en varias décadas al discurso postmoderno. El pluralismo no es, sin embargo, un perspectivismo. El perspectivismo sostiene que cada perspectiva describe un aspecto de la verdad; el pluralismo, por el contrario, afirma que la realidad puede ser redescrita de innumerables maneras distintas aunque compatibles entre sí, donde una descripción —digamos una teoría o incluso una cosmovisión— es explicativa en tanto sirva para determinado fin, y una proposición es verdadera si ocupa un lugar en una descripción explicativa. En otras palabras, no debe uno preguntarse si una descripción es *la* correcta, sino si una descripción es la correcta para alcanzar determinado fin —por ejemplo, predecir la naturaleza, explicar un fenómeno social, evocar ciertos estados mentales, esclarecer ciertos conceptos, etcétera—. Naturalmente, varias descripciones lógicamente incompatibles entre sí podrían ser simultáneamente correctas si son las apropiadas para alcanzar distintos fines.

La tarea de la filosofía, cree por ejemplo Dewey, es aclarar las contradicciones que surgen entre los ideales, los valores y los conceptos de una sociedad, sugiriendo nuevas maneras de entenderlos, es decir, sugiriendo

nuevas maneras de describirnos a nosotros mismos. Lejos de pretender ocuparse de problemas eternos dando respuestas definitivas, la tarea de la filosofía sería redescribirnos a nosotros mismos de una manera más esclarecedora, reconociendo naturalmente que la actividad de redescripción no tiene término.

Si la filosofía moderna estuvo empeñada en la construcción de un discurso omniabarcativo que pudiera describir la realidad de manera definitiva, los filósofos que estamos comentando se proponen acabar con ese sueño, pero esto no significa abandonar el concepto de verdad: hay muchas descripciones que pueden ser simultáneamente verdaderas, todo depende de cuál sea el objetivo que uno pretenda alcanzar con ellas. En las conferencias Hibbert de 1908, James dijo que el universo se parece más a una república federativa que a un imperio o un reino. Aquí se estaba oponiendo al proyecto de la unificación de las ciencias que fue una secuela de la empresa moderna de la *mathesis universales*.[5] Y ya en 1929 John Dewey se oponía a la epistemología moderna cartesiana llamándola la epistemología del espectador.[6]

Según el realismo directo, la realidad es concebida como constituida por prácticas sociales reguladas como formas de vida, las cuales son indistinguibles de los juegos de lenguaje en que se presentan; eso es lo dado y no hay ninguna realidad noumenal más oculta que eso. Según esta tesis pragmatista,

---

[5] «No hay conclusión *aplastante* posible cuando comparamos estos tipos de pensar, a fin de decidir cuál de ellos es el más absolutamente cierto. Su naturalidad, su economía intelectual, su fecundidad para la práctica son pruebas distintas de su veracidad, y como consecuencia sobreviene confusión. El sentido común es mejor para una esfera de la vida, la ciencia para otra, el criticismo filosófico para una tercera, pero que alguna de ellas sea la más verdadera de un modo absoluto sólo el cielo lo sabe [...] Ninguna hipótesis es más cierta que otra en el sentido de ser una copia literal de la realidad. Son sólo modos de hablar por nuestra parte, y comparables tan sólo desde el punto de vista de su uso» (James, William, *o.c.*, pp. 149-150). En 1907 (*cf. ibid.*, pp. 119-120) James pensaba que la idea de que puede haber un conocimiento integrado de la realidad, un gran relato o una ciencia unificada, procede en última instancia de la idea de un gran conocedor que posee esa descripción, una visión desde ningún sitio, diría más adelante Thomas Nagel. Al considerar esto, es imposible no recordar la reconstrucción heideggeriana de la metafísica de la presencia a partir de la onto-teología.

[6] *Cf.* Dewey, John, *La búsqueda de la certeza*, México: FCE, 1952.

que claramente influye en Wittgenstein, los objetos de la realidad son aquellos que motivan en nosotros acciones intencionales o comportamiento de algún tipo. Sin embargo, estas prácticas sociales compartidas no son siempre conscientes y forman una estructura de comportamiento tácito, una suerte de pre-comprensión sobre la cual se erigen nuestros procesos conceptuales.[7]

Siguiendo esta línea de pensamiento, Davidson rechaza el fundacionalismo, el escepticismo y el relativismo conceptual, mostrando que estas posiciones son posibles solo bajo un modelo representacionalista del conocimiento. Davidson sugiere un argumento procedente de la teoría de la interpretación, el principio de caridad, para sostener la imposibilidad de interpretar un cuerpo de creencias como básica o mayoritariamente falso. Esto no se justifica, como uno podría imaginar, en alguna teoría coherentista de la verdad, según la cual si la verdad de una creencia es su coherencia con el resto de creencias del sistema no podría ocurrir que la mayor parte de creencias del sistema sean falsas. La tesis de Davidson es, además, que toda creencia o afirmación es relacional e interpretativa, con lo cual el significado de una creencia, tanto como su verdad, emergen siempre en una relación comunicativa entre intérpretes. Siendo esto así, sería imposible que un intérprete comprenda las afirmaciones de un hablante y al mismo tiempo piense que la mayoría de sus creencias son falsas, pues como el significado de una creencia está dado por sus relaciones lógicas con las otras creencias del sistema, si uno creyera que la mayor parte de creencias de un sistema son falsas, no podría determinar el significado de una creencia cualquiera de ellas. Además, si no se pudiera fijar el significado de las creencias de un sistema, menos podría uno afirmar su falsedad, ya que la asignación del valor de verdad de una creencia es posterior a la determinación de

[7] «Yo no me procuré mi figura del mundo porque me cerciorara de su corrección; ni lo asumo porque esté convencido respecto de su corrección. No: Es el telón heredado contra el cual distingo entre lo verdadero y lo falso» (Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certidumbre*, Buenos Aires: Tiempo Nuevo, 1972, § 94). «Sin embargo, proporcionar fundamentos, justificar la evidencia, alcanza un término; pero el término no es proposiciones ciertas que nos impresionan inmediatamente como verdaderas, *i.e.*, no es una manera de *ver* por parte nuestra; es nuestro *actuar*, el que yace en el fondo de nuestro juego de lenguaje» (*ibid.* § 204).

su significado. De esta manera, tanto el relativismo como el escepticismo global se tornan posiciones imposibles, pero no porque hayamos encontrado un argumento fundacional definitivo contra ellas, sino porque las características dialógicas del fenómeno de la interpretación exigen que un intérprete asuma que la mayor parte de las creencias de un agente son verdaderas para poder asignar significados a sus palabras y acciones.

Se sigue del pensamiento de Davidson que las creencias no tienen un significado ni son verdaderas por sí mismas, sino a partir de una interacción comunicativa donde los significados de las expresiones son propiedades relacionales entre intérprete e interpretado, es decir, son constituidos solidariamente por los participantes del diálogo en una situación interpretativa.

Aquí reaparece el pluralismo pragmatista que sostiene la posibilidad de redescribir indefinidamente la realidad. Pero mientras para Peirce el objetivo es determinar las creencias que tendríamos en un supuesto fin ideal de la investigación —esa es la definición de verdad de Peirce[8]—, para Davidson cada nueva descripción es una nueva metáfora que nos permite ver relaciones entre cosas que antes no habíamos visto. Este proceso de encontrar originales relaciones entre objetos —lo que en Wittgenstein se llama el «ver aspectos»— es infinito e inagotable, como lo es la actividad misma de interpretar la realidad y a nosotros en ella. Aquí hay un elemento historicista que aparece en esta tradición gracias a la confluencia entre Hegel y Darwin, quienes influyeron notablemente en los orígenes tanto del pragmatismo como de la filosofía analítica.[9]

IV. Interpretación radical

Las distintas hebras de la tradición pragmatista y post-analítica se van entretejiendo hasta constituir un tramado en el análisis que hace Davidson

---

[8] Lo que también puede formularse como la justificabilidad bajo condiciones ideales.

[9] *Cf.* Dewey, John, «La influencia del darwinismo en la filosofía», en: Faerna, Ángel Manuel (ed.), *Dewey. La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

del fenómeno de la interpretación. Un rasgo central de esta posición es su carácter intersubjetivo y no monádico.

Como hemos visto, el sistema en el que se fijan los valores de verdad de las creencias es, en realidad, un sistema de prácticas sociales compartidas o una forma de vida. Esta forma de vida se constituye intersubjetivamente en las interacciones comunicativas de los agentes intencionales. Se trata del espacio común en el que confluyen los estados mentales y las acciones de los agentes que interactúan, produciendo así, para ponerlo en términos gadamerianos, una fusión de horizontes. A partir de estos espacios compartidos se constituyen los criterios objetivos que permitirán determinar los valores de verdad de las creencias y los valores morales de las acciones. Estos pueden ser objetivos porque, al ser constituidos intersubjetivamente, constriñen a los agentes que interactúan según los criterios que ellos mismos han colaborado en constituir. El punto es que en las interacciones comunicativas no solo se fijan los significados y los estados mentales de los agentes, sino también los criterios con los cuales se determinan estos significados y estos estados mentales, así como los valores de verdad de las creencias. Pero, ciertamente, no se trata de afirmar que las proposiciones posean *en sí mismas* valores de verdad objetivos, la idea es más bien que los valores de verdad de las creencias *pueden construirse así como descubrirse* intersubjetivamente con un grado de validez objetiva que constriña a todos los involucrados en la constitución de las creencias en cuestión.

Uno podría poner las cosas de esta manera: el valor de verdad de una oración es relativo a un lenguaje o teoría o sistema de creencias. Pero esto puede ser objetivo, cuanto cabe de objetivo. Voy a intentar explicarme ahora. El valor de verdad de una oración depende de dos cosas: depende de su significado y de la manera como es el mundo. Pero el significado de una oración solo puede ser determinado en un sistema de creencias, luego su valor de verdad solo puede ser determinado en un sistema de creencias. Es en ese sentido que el valor de verdad de una oración es relativo a un sistema de creencias. Pero además, el sistema de creencias en cuestión puede tener criterios objetivos para determinar el valor de verdad de una oración que tiene significado en ese sistema. Y es en ese sentido que, aunque el valor de verdad de una oración es relativo a un sistema de creencias, puede ser objetivo.

Voy a utilizar un ejemplo. Supongamos que me preguntara cuál es el valor de verdad de la oración «la masa es invariable». Esa oración, en sí misma, carece de valor de verdad, porque no se ha estipulado cuál es su significado. Para empezar, el significado de la oración «la masa es invariable» depende del significado de la palabra «masa», y este a su vez dependerá de si tomamos como marco de referencia la mecánica de Newton o la teoría de la relatividad de Einstein. Para Newton la masa es una *constante* que se define como la cantidad de materia producto de la densidad por el volumen. Para Einstein, por el contrario, la masa es una variable que está en relación con la velocidad, siendo su mínimo valor el mismo de la masa newtoniana y aumentando su máximo valor infinitamente mientras el móvil se acerca a la velocidad de la luz. Entonces, la oración «la masa es invariable» tiene significados distintos si se la interpreta en un contexto newtoniano o einsteniano. Como el valor de verdad de una oración depende de su significado y de la manera como es el mundo, entonces solo se puede asignar un valor de verdad a la oración «la masa es invariable» *con relación a* un sistema de creencias, en este caso una teoría científica. Sin embargo, cada una de estas teorías, la de Newton y la de Einstein, tiene criterios *objetivos* para determinar el valor de verdad de una oración que tiene significado en esa teoría. Así, es objetivamente verdadero que la masa es invariable con relación a la mecánica de Newton, y es objetivamente falso que la masa es invariable con relación a la teoría de la relatividad de Einstein. Quedará claro, naturalmente, que la oración «la masa es invariable» tiene significados diferentes, es decir que da lugar a creencias y comportamientos distintos, en la mecánica de Newton y en la teoría de la relatividad de Einstein. El punto es que el valor de verdad de una creencia no es arbitrario, subjetivo o dependiente del gusto de cada quien. Puede ser objetivo, aunque con relación a un contexto dado.[10]

---

[10] También podría añadirse, aunque esto se aleja de nuestros intereses presentes, que es un hecho moral que cierta acción está objetivamente bien en ciertas circunstancias, así como también puede ser un hecho que p, si a la oración de que «p» le asignamos un valor de verdad objetivo en cierto sistema de creencias. En este caso, por «hecho» entenderemos simplemente los rasgos de la realidad que hacen que nuestras creencias puedan ser verdaderas o falsas. Dewey también creía que los valores pueden ser objetivos siempre que se adapten a las necesidades requeridas por una situación.

La idea hasta aquí es que pueden haber criterios compartidos para determinar los valores de verdad de una creencia, de suerte que estos criterios constriñan a todo agente racional a aceptar ciertas conclusiones y no otras, siempre que estos agentes acepten el sistema de creencias, o el esquema conceptual, en relación con el cual estos criterios son válidos. En este punto, alguien podría sostener que la noción de objetividad que estoy empleando es insuficientemente objetiva, y que a esa persona no le interesa saber si una oración es objetivamente verdadera en un sistema de creencias dado, sino si es objetivamente verdadera sin más, es decir, objetivamente verdadera para todos los sistemas de creencias. Mi respuesta a esa posible objeción es que eso sería como preguntarse cuál es el significado de una oración en sí misma, independientemente de un lenguaje, o en cualquier lenguaje dado. Es obvio que solo se puede fijar el significado de una oración en un determinado lenguaje. Como el valor de verdad de una oración depende de su significado, será igualmente obvio que el valor de verdad de una oración solo se puede fijar en un lenguaje o en un sistema de creencias. Debo insistir, sin embargo, en que los valores de verdad de las creencias de un sistema son siempre atribuidos por el sistema de un intérprete y son generados en el espacio común producido por la situación comunicativa, con lo cual no se trata de sistemas aislados como compartimentos estancos.

Ahora bien, quizá en este punto uno quiera saber qué ocurre cuando tenemos dos teorías o sistemas de creencias diferentes y en competencia, y necesitamos saber cuál es el verdadero. Lo primero que yo diría es que se puede atribuir valor de verdad a una creencia (o a un sistema de creencias) solo *con relación a* un sistema de creencias mayor al cual pertenece. Pero no tendría sentido preguntarse si toda una visión del mundo es verdadera o falsa, si no tenemos un sistema mayor que fije los criterios de verificación, de la misma manera como no tendría sentido preguntarse si una cultura o una forma de vida es verdadera o falsa. Uno solo puede preguntar acerca del valor de verdad de una creencia al interior de un contexto que le da significado. Este contexto, que suele ser una teoría, es preferible a otro que pretenda describir el mismo objeto si es más explicativo dada cierta evidencia disponible. Las virtudes epistémicas que hacen que una teoría sea más explicativa que otra pueden variar —eso condujo a Kuhn a proponer el

famoso tema de la inconmensurabilidad—, pero con frecuencia hay criterios compartidos al interior de ciertas comunidades científicas o académicas. De esta manera, si determinamos que una teoría es más explicativa que otra, habremos también determinado que las creencias que constituyen esa teoría son verdaderas. Esto muestra cómo la verdad de una creencia es el producto de una dialéctica entre teoría y experiencia que, al constituir un círculo hermenéutico, nos puede permitir fijar el valor de verdad de una proposición de manera objetiva, pero al interior de un contexto de creencias que la haga significativa y le atribuya contenido.

Ahora bien, alguien podría decir que esto puede ser aceptable en contextos donde los sistemas de creencias tienen criterios muy precisos de asignación de valores de verdad, como es el caso de las ciencias naturales, pero no en áreas donde los criterios son menos precisos, como por ejemplo las ciencias sociales (o los dilemas morales). En cualquier caso el valor de verdad de una oración es relativo a un sistema de creencias, pero esto puede ser objetivo y puede ser más o menos objetivo según si los criterios de asignación de valores de verdad son más o menos precisos en el sistema de creencias en cuestión.

Naturalmente, es con relación a estos criterios objetivos de asignación de valores de verdad que nosotros adoptamos nuestras creencias y, por tanto, constituimos nuestra identidad subjetiva. Así pues, los conceptos de subjetivo, objetivo e intersubjetivo forman un inseparable trípode. La subjetividad solo es posible en una situación intersubjetiva y ante el reconocimiento compartido de la objetividad. Esto permite que uno pueda verse a sí mismo como un agente, que pueda advertir que hay una manera como el mundo se presenta para uno, y que pueda reconocerse a sí mismo como viviendo una historia en el tiempo que fluye conduciendo hasta el presente. El reconocimiento de la historicidad de nuestras propias vidas, que no es solo un fenómeno cognitivo sino también emocional, es parte de lo que entendemos por ser un sujeto, y es algo que se constituye en las complejas relaciones intersubjetivas que van construyendo una forma de vida compartida.

Reseñas de los autores

Luis Bacigalupo

Doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín, Alemania. Es subdirector de la Dirección Académica de Proyección Social y Extensión Universitaria de la Pontificia Universidad Católica del Perú y profesor principal del Departamento de Humanidades de la misma universidad. Autor de *Intención y conciencia en la Ética de Abelardo* (1992), *Desafíos éticos de hoy* (1998), *El principio Mateo. Los orígenes medievales del liberalismo político* (2000) y editor, junto con Manuel Marzal, de *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica 1549 - 1773* (2007). Ha escrito diversos artículos sobre filosofía medieval, ética y pensamiento colonial.

Federico Camino

Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Magíster y Licenciado en Filosofía por la Universidad de París. Profesor principal del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Traductor de «El habla» de Martin Heidegger (1984) y autor de diversos trabajos sobre filosofía antigua, moderna y contemporánea, metafísica y ética.

Dante Dávila

Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor contratado de la misma universidad y profesor auxiliar del Departamento Académico de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Trabaja temas de filosofía antigua, filosofía contemporánea y metafísica.

Miguel Giusti

Doctor en Filosofía por la Universidad Eberhard-Karls, Tubinga, Alemania. Profesor principal y coordinador del programa de Doctorado en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Director del Centro de Estudios Filosóficos y editor responsable de la revista de filosofía *Areté*, de dicha universidad. Presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía. Sus publicaciones recientes son: *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad* (1999), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas* (2000), *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea* (2003), *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia* (2006), *Justicia global y derechos humanos* (2006) y *Debates de la ética contemporánea* (2006).

Raúl Gutiérrez

Doctor en Filosofía por la Universidad Eberhard- Karls, Tubinga, Alemania. Magíster en Filosofía e Historia de las Religiones por la Universidad Albert-Ludwig, Friburgo, Alemania. Profesor asociado del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Autor de *Schelling. Apuntes biográficos* (1990), *Wille und Subjekt bei Juan de la Cruz* (1999), *Los símiles de la República VI y VII de Platón* (2003) y de diversos trabajos sobre filosofía antigua, filosofía helénica y mística, metafísica y filosofía de la religión.

Kathia Hanza

Doctora en Filosofía por la Universidad Johann Wolfgang Goethe, Frankfurt am Main, Alemania. Profesora asociada del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Autora de diversos trabajos sobre Nietzsche y sobre filosofía del arte en revistas especializadas.

Victor J. Krebs

Doctor en Filosofía por la Universidad de Notre Dame, Estados Unidos. Profesor asociado del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de la Universidad Simón Bolívar de Caracas, Venezuela. Autor de *Del alma y el arte: reflexiones en torno a la cultura, la*

imagen y la memoria (1998), y de otras publicaciones sobre la filosofía de Wittgenstein, entre las más recientes: *La recuperación del sentido. Wittgenstein y lo trascendente* (2007) y *Seeing Aspects in Wittgenstein* (en coedición con William Day, 2007).

Salomón Lerner Febres

Doctor en Filosofía y Licenciado especial en Derecho Europeo por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Se graduó en Derecho en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Profesor principal del Departamento de Humanidades de la PUCP y en varias otras instituciones. Ha ejercido en la primera los cargos de decano de Estudios Generales, jefe del Departamento de Humanidades, director de la Dirección Académica de Investigación, vicerrector y rector, entre otras responsabilidades. Presidente de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (2001-2003). Ex presidente de la Unión de Universidades de América Latina. Presidente del Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la PUCP (desde 2004). Es autor, entre otras obras, de *Nietzsche y el ocaso de la metafísica* (1973), *Una ética para el tiempo de penuria* (1990), de numerosos discursos recogidos en *Reflexiones en torno a la universidad* (2000), en *La rebelión de la memoria* (2004), y *Universidad, Fe y Razón. Discursos de apertura de los años académicos 1995–2004 en la Pontificia Universidad Católica del Perú* (2007) y de diversas contribuciones en revistas de divulgación sobre temas de gestión universitaria y derechos humanos.

Cecilia Monteagudo

Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesora asociada del Departamento de Humanidades de dicha universidad. Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (CIphER). Ha publicado diversos ensayos sobre Wilhelm Dilthey, la hermenéutica filosófica de H.G. Gadamer y la concepción del «mundo de la vida» de E. Husserl en libros y revistas especializadas.

Pepi Patrón

Doctora en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Profesora principal, jefa del Departamento de Humanidades y subdirectora del Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Presidenta de la Asociación Civil Transparencia (desde 2002). Miembro del Comité Consultivo Externo del Instituto del Banco Mundial en Derechos Humanos. Consultora internacional en asuntos de participación ciudadana en proyectos de desarrollo. Ha sido investigadora principal de Agenda Perú. Es autora de numerosos artículos en revistas especializadas y de *Buen gobierno y desarrollo en el Perú* (1994) y *Presencia social y ausencia política: espacios públicos y participación femenina* (2000).

Pablo Quintanilla

Doctor en Filosofía por la Universidad de Virginia, Estados Unidos. Profesor principal del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es autor de diversos artículos sobre filosofía del lenguaje, filosofía de la mente y epistemología en libros y revistas especializadas.

Rosemary Rizo-Patrón

Doctora en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Profesora principal y coordinadora de la Maestría en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Secretaria del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (CIphER). Editora responsable de la revista *Estudios de Filosofía* del Instituto Riva-Agüero. Ha editado *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea* (1993), los dos volúmenes del *Acta fenomenológica latinoamericana* de CLAFEN (2004 y 2006) y *Tolerancia Volumen II: Interpretando la experiencia de la tolerancia* (2007). Autora de numerosos trabajos sobre filosofía fenomenológica contemporánea (continental).

Fidel Tubino

Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Actual decano de la Facultad de Estudios Generales Letras y profesor principal del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es coordinador de la Red Internacional de Estudios Interculturales (RIDEI). Ha sido coordinador del Doctorado en Filosofía de la PUCP. Miembro fundador del Foro Educativo y experto en educación intercultural. Responsable académico del proyecto de la Fundación Ford: Educación y ciudadanía intercultural para pueblos indígenas de América Latina en contextos de pobreza. Coautor o editor de los libros *Interculturalidad, un desafío* (1992), *Debates de la ética contemporánea* (2006) y *Jenetian: el juego de las identidades en tiempos de lluvia* (2007), y autor de numerosos artículos en revistas especializadas sobre ciudadanía y diversidad cultural.

François Vallaeys

Magíster en filosofía por la Universidad de Nantes y Poitiers, Francia. Profesor del MBA Gerencial de CENTRUM-Católica de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Consultor internacional en temas de responsabilidad social universitaria, sobre los cuales ha publicado un CD multimedia con el BID. Autor de diversos ensayos sobre Kant y K.O. Apel, y sobre ética aplicada a la gestión organizacional.

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156 - Breña
Correo e.: tareagrafica@terra.com.pe
Teléfono 332-3229 Fax: 424-1582
se utilizaron caracteres
adobe garamond pro
10,5 puntos para el
cuerpo de texto
octubre
2008
Lima - Perú

Otras publicaciones del Fondo Editorial

El soñado bien, el mal presente
Rumores de la ética
Miguel Giusti

Voces del Ande
Rodolfo Cerrón-Palomino

El Perú desde la intimidad
Epistolario de Manuel Candamo (1813-1904)
José de la Puente Candamo y
José de la Puente Brunke
(editores)

Nuestro mundo social
Introducción a la ciencia económica
Adolfo Figueroa

Filosofía y política en el Perú
Estudio del pensamiento de Víctor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui y Víctor Andrés Belaunde
Augusto Castro

Este libro surgió del ciclo de conferencias *¿Por qué leer filosofía hoy?* organizado por el Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú en el que distintos profesores de la especialidad explicaron la vigencia del pensamiento de un autor. De este modo, el libro recorre el pensamiento de algunos de los más importantes filósofos de la humanidad, desde Platón hasta Davidson, pasando por clásicos como Aristóteles, San Agustín, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl, Wittgenstein, Heidegger y Gadamer.

Preguntarse por qué leer filosofía hoy es un modo de averiguar de qué manera la filosofía está cumpliendo con su papel de intérprete de la realidad y de intermediadora entre los lenguajes humanos. La historia misma de la filosofía contiene un registro de voces interpretativas, hermenéuticas, que pueden seguir teniendo significación hoy en día. La actualidad de un pensamiento no coincide necesariamente con su edad cronológica, ni con su popularidad; más bien la ausencia de un pensamiento nos puede revelar la necesidad de su recuperación.


ISBN: 978-9972-42-864-7
9 789972 428647